سياسة وأقليات

في الشرق الأدنى

الأسباب المؤدية للإنفجار

آني شابري

لورانت شابري

ترجمة: الدكتور ذوقان قرقوط

مكتبة مدبولي

القاهرة

مقـدّمة

إن ما وصلت إليه الأوضاع في الشرق الأدنى بأكمله من حدة التوتر ، في هذه السنوات الأخيرة ، جراء التناحرات بين أقليات عرقية ـ دينية وأغلبيات ، أو كذلك بين أقليات نفسها ، وانعكاساتها الدولية ، المهددة للغرب في مصالحه الاستراتيجية والاقتصادية الحيوية ، أو في أمن رعاياه (حجز رهائن ، اغتيالات إرهابية) ، كثيراً جداً ما استنفرت وصدمت أو أقلقت العالم مما لا حاجة له في هذا الكتاب لتبرير مرارة المشاكل المطروقة فيه . ففي غضون حقبة كاملة ، بدت قضية الأقليات محصورة في المشكلة الكردية ، وفي الفاجعة اللبنانية وفي الهيجان اليمني . وابتداء من عام ١٩٧٩ خففت الإطاحة بالملكية الإيرانية وتدفق الـ « موجة الإسلامية » المتلاحقة المخربة أو الرافضة ، من حدة الظاهرة ، بخلق مشكلة شيعية منذرة بالخطر في معظم الدول العربية . وبتحريض هذا الإنذعار الإسلامي ، لم يفت الخامية المسلمة ، بشكلها السني الغالب ، التي لم تكن بحاجة للتشجيع ـ بالنظر إلى أنها نشطة جداً في مصر وفي سوريا منذ مطلع الستينات ـ أن يجعل مشاكل أقليات أخرى أكثر حدية : هي مشكلات الأقليات المسيحية (لا سيما الأقباط في مصر) والأقلية العلوية (المسلمة غير المستقيمة) في سوريا . والقضية الأرمنية نفسها التي كما يظن أنها صارت من منسيات التاريخ ، استردت بعض العنفوان بالاحتكاك بالنشاط الفلسطيني في لبنان . وبإزاحة الزالج وسريان الداء برزت ظاهرة أقلية ، جديدة بأبعادها كما في إشكالياتها ، من دون أن نكون متأكدين بعد تماماً

من عمق الأجزاء التي لم تظهر بعد من جبل الجليد العائم . وبالنظر إلى أن موضوع هذا الكتاب يتكون من مجموع الأقليات العرقية ـ الدينية في الشرق الأدنى فإننا سوف نساق إلى اعتبار أقسام هذه الأقليات الواقعة في البلدان المتاخمة لهذه المنطقة الجغرافية ، تركيا وإيران مثلاً ، أنها فضلاً عن ذلك بلدان أثر تطورها السياسي تأثيراً عميقاً على علاقات الترابط في البلدان العربية المعنية .

إن أسماء الأقليات الأكثر فعالية ونشاطاً ، بينها : موارنة ، ودروز ، وبالطبع الشيعة هي أكثرها شيوعاً على الألسن ، ولكن فيما وراء الأسماء ، من يعرف الفاعل ؟ وما معنى أقلية عنصرية دينية في الشرق الأدنى ؟ بماذا ، وبأية صفات أو بأي موقع تتميز هذه الأقليات بعضها عن بعض وعن الجماعة الأغلبية العربية السنية ؟ ثمة تعريف أول ، مقبول على جميع الأصعدة ، يقدمها كجماعات اجتماعية ، ترسخت بشعور مشترك من الانتماء ، بهوية مشتركة (دينية ، أصل عرقي واحد أو لغوي) ، أقل عدداً بالنسبة لأكثرية أي سكان معيّنين . فهي في آنٍ واحد كثيرة ولكنها غير كافية . هي أكثر من اللازم ، لأن المعيار العددي يجب أن يكون ملطّفاً في الشرق الأدنى حيث أن عدداً لا بأس به من الأقليات العرقية الدينية تكون هي نفسها في الوقت ذاته أقلية عددية ولكن حيث عدد منها لا يكون كذلك : شيعة العراق والبحرين ، زيديين في شمال اليمن ، أكثرية على صعيد العدد ؛ غير كافية في النطاق الذي لا ينطبق فيه هذا التعريف على الحجم الأساسي ، الحجم الدستوي . فلمدة زمن طويل بعد الفتح العربي الإسلامي في القرن السابع ، كانت أقليات اليوم تشكل جسم الأهالي في الإمبراطوريات وهي وإن كانت أكثريات ، بالنظر إلى أنها خاضعة سياسياً لأوليغارشية (حكم قلة) ، عربية ـ سنية تخصّها بحالة اجتماعية وسياسية أدنى تعمل على تهشيمها ، فإن شأنها لم يكن إلّا شأن « الأقليات » بالمعنى القانوني للكلمة . إنها حقاً ظاهرة عدم المساواة الاجتماعية والسياسية التي تؤسس إلى جانب الهوية والانتماء العاطفي الانفعالي للجماعة ، تلك الـ « جماعات ذات الأنظمة » حقيقة ، العزيزة على ماكس ويبر ، التي تكون الأقليات العرفية الدينية .

وهذا لا يعني القول بأنه علينا ، لتحديد هذه الأقليات ، البحث بصورة منهجية في مجتمعات الشرق الأدنى الحالية عن جماعات مضطهدة سياسياً ، مستبعدة اقتصادياً ، ومذلّة إنسانياً . فهناك أشكال من عدم المساواة أكثر دقة وأخف . وهناك في كل مجتمع قيم تجنح إلى التقليل من قدر بعض الفئات الاجتماعية : أقليات دينية ، عرقية ، ثقافية ، ولغوية ، إقليمية ، جنسية ، إلخ . حتى المجتمعات التي تنسب لنفسها أيديولوجية في المساواة ، تكون لها استراتيجياتها في بخس الأمور حقها ، تعريفاتها للدناءة ؛ بيد أنه يوجد اختلافات هامة بين مجتمع وآخر في حدة وطبيعة هذه الاستراتيجيات . وشتّان بين أنظمة صارمة من الطوائف أو من الفيتو المفروضة ، والأوضاع التي يكون فيها بخس القيمة ونبذ طوائف اجتماعية (غير « الطبقات ») ناجمة عن حضور أفكار مسبقة وعن تطورات تقليدية ، محاربة أحياناً من قبل السلطة السياسية ومستنكرة منها ، إلّا أنها فاعلة في التطبيق . فإن الواقع الأقلي يشكل هكذا مصداقية القيم الحاضرة في مجتمعٍ ما . يدل استمراره على أن فيما وراء الخطاب الرسمي المنطلق من المساواة ما يزال باقٍ بعد ، نسق من التطورات الجماعية ، يستطيع عدد من الأقليات ، بسبب هويتها ، أن تظهر فيها كما لو « أنها تحظى بقيمة اجتماعية أدنى » وأنها تعاني بصورة غير رسمية ، بعض أشكال التميز والنبذ . من هنا فإن دراسة الواقع الأقلي في مجتمع معين يكون هكذا توجيه النور الكاشف على إشكالية عدم المساواة في هذا المجتمع ، وفي الأغلب على الملامح والأوجه الأشد التصاقاً ، الأكثر دقة ، الأقل تعارفاً عليها ، من أنماط التفريق والتدرج الاجتماعي . وهذا هو ، على أية حال المسلك الذي اخترناه في هذا الكتاب ، بالرجوع ، منذ الفصل الأول ، إلى بحث دقيق للأيديولوجية السائدة ، العربية الإسلامية ، بحثاً يوضح أساليب الإدراك والمعاملة لمختلف هذه الإثنيات ـ العرفية والدينية لدى العروبة والإسلام . وهذان النظامان من القيم ، المرتبط أحدهما بالتراث العرفي العربي ، وثانيهما الناجم عن الدين الإسلامي ، يتكشّفان في الواقع عن أهمية تتزايد بمقدار التعامل معها اليوم بدرجات وجرعات متفاوتة بالطبع وفقاً للأنظمة ولنسق

مشروعية السلطة السياسية . لقد اكتسبنا إذن ، سياسياً ، حالة رسمية تقريباً . ويظل ، مجموع الهيئة الاجتماعية في هذه المجتمعات التقليدية ، مرتبطاً بتقاليده وبالقيم المتوارثة عن الماضي ارتباطاً عميقاً ويؤكد ذاته من خلالهما . ويطرح الانتماء إلى العروبة وإلى الإسلام كأهم مصدرين للقيم ، فإنهما يمثلان ينبوعاً هاماً للنرجسية الجماعية والفردية على حد سواء لدى الأغلبيات . فكثير من الأيديولوجيات السياسية الحالية يمثل على وجه الدقة إلى تعظيم هذا النسق أو ذاك أو كليهما معاً ، بأشكال متكيِّفة تكيفاً جديداً ومجددة بثوب عصري ومتلائمة مع الأوضاع الجديدة ، ومع الثقافة التابعة لها والمرتبطة بها هكذا كان شأن الناصرية ، في جميع صورها ، أكانت من اليسار أم من اليمين ، والبعثية والحركات الإسلامية التحديثية أو الإصلاحية . . إلخ . المهم إذن أن نعرف منذ البداية تصورات عدم المساواة لدى هذين القطبين من التقليد : العروبة والإسلام ، التي تدافع بها عن نفسها أحياناً ، وأن نعرف كذلك معايير الانتماء للجماعة التي هي جماعتهم ، وهي معايير خاصة قمينة بتهميش أو بدمج فئات اجتماعية معينة (aut-group - in-group) وهذا المسلك يفرض عودة إلى الوراء للغوص في الماضي ، في العصر الذي كان فيه الإسلام مطبقاً رسمياً ، أساساً تشريعياً للأنساق الاجتماعية السياسية في حين كانت العروبة لا صفة رسمية لها ولكنها فعالة في التطبيق ، ويشكل فيه القانون اعتراض عليه . فإن بعض الأشكال من عدم المساواة المفروضة والتأسيسية كانت تتأكد حينئذٍ بصورة صريحة وبدون تعقيد ، في حين أنها اليوم وبفعل انتشار أيديولوجية المساواة ، وكذلك بفعل أوجه التقدم الفعالة المختزنة في معنى المساواة بين الجماعات ، ثمة رؤية تتخذ صفة المثالية والحداثة للحقيقة الاجتماعية السياسية الواقعة ، يمثل في فكر كثير من المنظرين ورجال السياسة إلى تحجب العلّة التي ما تزال مزودة بها بعض الممارسات والتطورات التقليدية المنطوية على نزعة التهميش وعدم المساواة التي يُزعم أنه تمّ « تجاوزها » . لهذا السبب فإن ظاهرة الأقليات كثيراً ما كانت وتبقى أحياناً موضوع رفض وإنكار من جانب الأكثريات ومن جانب المراقبين السياسيين الذين يمسك بهم عدم التبصّر للوقوف عند الخطاب

الذي يأخذ به العاملون على المسرح ، على أنفسهم وأمام مجتمعهم . وذلك إلى اليوم الذي يظهر فيه انفجار قوي بين الجماعات ليكذب الأوهام التي اتخذت شكل المثالية للنسق الاجتماعي ـ السياسي .

إن تعريف عدم المساواة وفقاً للعروبة وعدم المساواة وفقاً للإسلام هو كذلك النظر في تكوين الأقليات الحالية . فالإسلام ظهر في زمن وعلى صعيد كان مطبوعاً بطابع شديد من اختلاف الأجناس اختلافاً عرفياً ودينياً . وكان الشرق الأدنى عند ميلاد رسول الإسلام يبدو في حالة انقسام عظيم سياسي وديني . فقد عرفت المسيحية انشقاقات عديدة ؛ في الشمال ، تمركز الرومان مجاهرين بمسيحية يدعون أنها أرثوذكسية ، في الشرق ، الفرس ، منهمكين بالمزدكية ، التي بشر بها فيما مضى زراداشت وأصبحت ديناً قومياً منذ الساسانيين ، وفي الجنوب تستمر بعض المستعمرات المسيحية في مدن (زغر ، عدن ، صنعاء ، مكة ، إلخ) بقايا محاولات تمركز أثيوبيا المسيحية في القرن الرابع . وكانت الجماعات اليهودية قد تفرقت في جميع أنحاء الشرق الأدنى ولا سيما بعد أن قام الرومان بتدمير القدس . وفيما بين الرافدين ، اختار الساميون المتغلبون في البلاد (الأراميون) المسيحية السريانية . وقد أدت محاولة مافي الفارسي (٢١٦ ـ ٢٧٧) للتأليف بين المزدكية والمسيحية والبوذية إلى ميلاد المانوية التي اعتبرت هرطقة وحاربها المزدكيون إلاَّ أنها ستأخذ بالانتشار حتى إفريقية الشمالية وفرنسا والصين . ومن جهة أخرى كان بعض المؤمنين المنعزلين الذين أطلق عليهم وصف الحنفاء ، « القديسين » ، يبشرون بمعتقدات توحيدية ، شخصية ، عشية ظهور الإسلام . وعلى الصعيد العرقي كان الوضع أكثر تعقيداً أيضاً بالنظر إلى الاحتياجات العديدة التي تعرض لها الشرق الأدنى منذ عصور ما قبل التاريخ التي خلفت وراءها جماعات عرقية هامة كثيراً أو قليلاً . وحتى عندما لم يكن الاستعمار سوى وقتي عابر أو أن امتزاج الشعوب هام ، كانت تظل هنا وهناك مجموعات تدعي الرجوع إلى أصل تاريخي محدد ، إلى مؤسس ـ أسطوري ، على الأغلب خرافي ، ولكنه لا يقلل من تحديد جماعات متلاحقة بدقة بروابط الدم الحقيقية أو الوهمية .

ولقد فرض الفتح العربي - الإسلامي على المنطقة نظاماً سياسياً دينياً جديداً يخضع ، في جميع الإمبراطوريات الإسلامية كافة تلك الجماعات العرقية الدينية الموجودة من قبل ، لتدرج مراتبي وفق معاييره ومقاييسه الخاصة . ومع ذلك سوف لا يكون من شأن ديناميكية التولد العنصري لتلك الأقليات التوقف عند هذا الحد فما لبث أن تولدت من الإسلام ، جراء اختلاف الآراء جماعات أخرى ، غير أرثوذكسية تجند للعضوية فيها من عناصر تلك العرقيات المختلفة . وأخيراً جاءت اجتياحات الشعوب الطورانية ، الجديدة القادمة من الشمال الشرقي تفاقم كذلك من التنوع العرقي للمنطقة ، بيد أن خطوط التصدع الديني وخطوط التصدع العرقي تميل أحياناً إلى التطابق ، في حالة الشعوب المالكة لدين قومي (يهود ، أرمن ، أقباط ، إلخ) ولكنها في معظم الحالات تتقاطع مشكّلةً طوائف ، فئات مبهمة ، أقليات بالدين ، ولكنها أكثريات بالانتماء العرقي والعكس بالعكس . وبالنظر إلى أن الهوية هي مفهوم أساسي ، فإنه يمكننا بصعوبة تقدير الوضع الحالي لجميع تلك الأنماط من الجماعات من دون أن نبحث مختلف وجوه الهوية الخاصة بكل منها ، إذ أن هذه الهويات تمثل مرجعاً أساسياً ، مورداً حيوياً للبقاء ولإثبات (قومياً كان أم لا) للجماعات الطائفية ، مع اللغة وثقافة تحتية خاصة وأحياناً دين تخصصي ، جرى تكونها في التاريخ وبه الذي يضم إليها عيشة جماعية مازجاً بها الإسنادات المجيدة أو عواقب خروج الماضي . فإن ميل الأقليات إلى « الاستمرار في الوجود ، في الكائن » على الرغم من إرادة التمثيل المتجلية من جانب الأغلبيات في العصر الحديث . يجد في هذا الدفاع عن الهوية المعاشة كدفاع عن الأنا العميقة ، غذاءً هاماً . هذا الحضور الودي للماضي في حاضر العلاقات المتداخلة بين الطوائف ينبذ دفعة واحدة كل اقتراب للتاريخ في الوقائع السياسية .

بين الهوية المثالية ، بعمق ، وفي جزء منها مستنبطة لا شعورياً في الطفولة وفي صميم العالم العائلي والطائفي الصغير ، والهوية المطالب بها ، المترجمة سياسياً والمنقولة إلى دنيا الصراعات ورموز عصرنا السياسية ، تنحشر

كيمياء كاملة من عوامل التحديد التي ينبغي على عالم السياسة أن يبحث عن إعادة بنائها . إنها كيمياء خاصة بكل طائفة ، في النطاق الذي تكون فيه تابعة للموارد المنفردة التي هي خاصة بها في وضع سياسي معطى . ومن جهة أخرى يجب النظر إلى هذه الموارد على أنها قدر متحول في الزمن ، تبعاً للتطورات المدونة في محيط الأقليات : الأقليات التي تعيّن الجماعة الأكثرية ، مسامحاتها ، مقتضياتها ومشاريعها السياسية ، الأقليات التي تعدّل كذلك محيطاً دولياً متحركاً ، تكون فيه الأقليات قمينة بالعثور على دعائم . إن دراسة عمل الأقليات السياسي هو على هذا النحو التبصر في نسق متبادل التأثير ذي هندسة متغيرة في الزمن ، ترى نفسها الأقليات فيه وقد فرضت عليها ضغوط بنيوية مختلفة ، بفعل الوسط وتركتهم التاريخية الخاصة ، ولكنها تطور فيه كذلك آليات دفاع عن نفسها واستراتيجيات رامية إلى تجاوز بعض الأوضاع ، جميع المسالك المبتدعة ، المعدلة بصورة هائلة للمحيط الاجتماعي « من جانب الأكثرية » ، أيديولوجيتها وممارستها السياسية . وقد بدا لنا من الأهمية بمكان أن نتبصر دائماً الأمر من جانبيه ، الأكثرية والأقلية ، في هذا النسق من تبادل التأثير ومن التقابل ، أو ، فقدان الأحكام في وجهتي نظرهما ومشاريعهما المتبادلة ، كمصادر لديناميكيات سياسية هامة .

إن صعوبات ضبط وتحليل المشاريع السياسية للأقليات ذات الأفضلية ما زالت تتعلق بالتحولية القصوى للمطالب على هذا الصعيد من الشرق الأدنى . بسبب ، في جزء منه ، ما بين المقدس والزمني من التباس ، فإن العنصر « الديني » قد أظهر في ذلك ، في جميع الأزمان قدرة نادرة تكشيفية بإزاء أنماط أخرى من المطالب ، تلك المتعلقة بالعرق ولا سيما بالوضع الطبقي . ففي الصراع الدائم الذي يضع طوائف القاعدة في المعارضة من أجل السلطة ، فإن الخطوة أو المزايا الاقتصادية ، كل مكوّن للهوية (كما نسق الشرعية الأيديولوجية الذي يعود إليها) ، تبدو قمينة بأن تصبح اللغة المميزة للمطالب المرتبطة بمكونات أخرى لهوية الجماعة . ولسوف نرى على هذا النحو مطالب « جماعة الأحوال الشخصية » تنقل مطلباً طبقياً ، المعاملة بالمثل ، وإن كانت

أقل تواتراً ، إلاَّ أنه من الممكن ملاحظتها ، وبخاصة أنه سوف يبقى ماثلاً دائماً في ذهن المرء استعداد رجل الدين لأن يفرغ صراحة محتواه الديني الخاص وأن يمنح مجرد بطاقة سياسية ، رمزاً للتعبئة . لطائفة أو لعشيرة طائفية ساعية إلى بلوغ الحد الأقصى أو للدفاع عن مصالحها السياسية والاقتصادية . ونعرف أن عدداً كبيراً من الصراعات الطائفية ، ليس لها على هذا الصعيد ، من صفة « الدين » إلاَّ هوية ممثليها الأبطال فيها ولا شيء فيها يتعلق بالدفاع عن مذهب أو عقيدة مضطهدة . ويبقى مع ذلك دائماً ما يجب إفراده لجانب « ترقيه للدين » صحيحة ، يستخدمها عرضاً بعض المتعصبين للدين ، الأمر الذي يستبعد جميع التفسيرات المتواطئة أو المنهجية .

ولعلَّ مختلف وجهات النظر هذه تستطيع المساهمة في إعطاء رؤية شاملة ، صافية وجديدة ، كاملة ومتوازنة بقدر الإمكان ، لعلاقة متداخلة بين الطوائف لم تقدم غالباً إلاَّ صورة لعدم الصواب ، للاعقلانية .

الفَصل الأوّل

شعوب مختارة وشعوب خاضعة وفقاً للإسلام ووفقاً للعروبة

I - أنماط التعايش بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة : اتجاهات للتطابق ومنازعات

لفهم طبيعة علاقات اللامساواة التي تأسست بين المسلمين وغير المسلمين ، لا بدَّ من العودة إلى عصر ظهور الإسلام نفسه والنظر في الظروف التي نما فيها الدين الجديد وتطور .

لقد أدخل الإسلام منذ ظهوره ، تفرقة واضحة شديدة الوضوح بين الـ « وثنيين » ، عبدة الأصنام من كل صنفٍ كما كانت حال معظم القبائل العربية لعصر ما قبل الإسلام ، المنقطعين على عبادة صنم أو عدة أصنام وبين « أهل الكتاب » ، أي أعضاء الجماعات اليهودية والمسيحية (من عرب وغير عرب) ، المزودين بوحي كتابي توحيدي . ولم يترك للوثنيين منذ البداية ، الاختيار إلّا بين الاهتداء إلى الدين الجديد أو الموت ، وفقاً لعادات المنطقة القديمة التي كانت تنطوي في أغلب الأحيان إما على التمثل الجبري ، وإما على تقتيل الأعداء . بالمقابل ، حظي « أهل الكتاب » ، وهم موضع بعض الاحترام لأنهم يملكون جزءاً من الحقيقة التي ينادي بها القرآن ، بالحق رأساً بمعاملة أفضل . إن مفهوم الإسلام باعتباره استمراراً للديانات السماوية السابقة ، يتأكد بالقرآن ، يبرره[1] . ولكن مفهوم الإسلام كدين « كامل » ووحي نهائي ، جاء لاختتام الإسهامات السابقة ، يصحح ضلالاتها ويكمل نواقصها -

وهو مفهوم جرى توضيحه صراحة على لسان الرسول (سورة ٦/٨٤ - ٩١ وكذلك ٦٦) كان يفرض كذلك أن يتموضع الإسلام بنيوياً وسياسياً في مكانة أعلى . بيد أن العبارات الدقيقة المميزة نسبياً للحالة - وإن كانت أدنى - التي سوف تكون عليه حالة « أهل الكتاب » . تبقى واجبة التحديد . إنها لا تصبح كذلك إلاّ على المدى الطويل ، بعد حقبة من المجابهات كثيراً ما كانت عنيفة ، ولا سيما مع القبائل اليهودية ، آيلةً في النتيجة إلى الاتفاق على معاهدات محلية عديدة شديدة التميز .

إن فكرة التقارب ، دون الانصهار ، بين الغالبين والمغلوبين من أديان مختلفة ، لم تكن جديدة تماماً في الشرق . فإذا تحقق التخلّي عن تقتيل الأعداء ، فإن هذه الصيغة تفرض نفسها (كان هذا هو الوضع في حكم السلوقيين مع طوائف اليهود في الإسكندرية) . إنه موقف من تسامح التعددية الدينية على أساس اللامساواة الذي مال الإسلام ، بعد حقبة أولية من البحث عن طريقة ملائمة للتعايش ومن الصراعات المسلحة ، إلى تبنيه بإزاء الأديان التوحيدية .

١ - موقف الإسلام من اليهودية :

إن يقين المسلمين بأنهم يمتلكون الحقيقة النهائية على صعيد الوحي وهو يقين يشاركهم فيه ، وإنما لمصلحتهم الخاصة الجماعات اليهودية في شبه الجزيرة العربية ، سرعان ما شكل العقبة الرئيسة في وجه تكوين جماعة سياسية موحدة تضم جميع القائلين بالتوحيد . حقاً كان اليهود والمسلمون يزعمون أنهم ينفردون وحدهم بممارسة ، ريادة دينية وسياسية مؤسسة على امتلاك الوحي الصحيح . ولسوف يكون هذا التطلع إلى السلطة باسم امتلاك حقيقة ميتافيزيكية وأخلاقية ، واقع معظم الفرق والطوائف التي تتكون فيما بعد على مدى التاريخ الإسلامي .

وما من شيء يوضح وظيفة الدين كأداة قوة لجماعة عرقية ، لقدرتها على البقاء وبالتالي لتسلطيتها الخاصة ، أفضل من الدور الذي لعبه الإبداع

الديني ، عشية ظهور الإسلام ، في الشارع السياسي والاقتصادي الذي وضع اليهود والعرب في معارضة بعضهم بعضاً . حينئذٍ كان عرب المدينة ، التي تحتوي جماعة يهودية هامة يستشعرون نبأ قرب مجيء مسيح يهودي تهديداً لقوتهم الخاصة . فأن يكون لجماعة ما « أفضل نبي » كما يكون « أفضل إله » و « أفضل عقيدة » يعني أن تؤمن هذه الجماعة أكبر عدد من المهتدين وأن تعلو بقوتها السياسية والاقتصادية إلى الأوج . فإن قوة أهالي مكة ، الذين وجه إليهم رسول الإسلام ابتداء وبلا جدوى تذكر ، دعواته الأولى ، كانت ترتكز هي كذلك على وظيفتهم الدينية ، على الامتياز الممنوح لهم من مجموع القبائل العربية لحماية الأماكن المقدسة حيث جمعت أصنام ما قبل الإسلام (الجاهلية) للعبادة والحج إليها[٢] . ومن هنا كان عداء الأرستقراطية المكية ـ ولا سيما قريش ، قبيلة الرسول ـ لوحي يفرض ، وقد كنس الأصنام ، ديناً توحيدياً وينشر رسالة تقوم على المساواة ، تهدد بتدمير هذه المكانة . بالمقابل ولكن لاعتبارات مماثلة ، استقبل عرب المدينة ، المجاورة والمنافسة لمكة ، محمداً ، في معظمهم ، كمبعوث من الله ، أملاً بمنافسة الجماعة اليهودية هكذا وتأميم لاهوتها لصالحها . بالفعل ، فإن العرب ، وقد أصبحوا مسلمين سوف يرتفعون على الصعيد الديني عبر مفهوم الـ « شعب المختار » (من الله) ، هذا المفهوم الذي كان دوره رئيسياً جداً في تعزيز وترقية الهوية اليهودية . وثمة آيات من القرآن الكريم توضح هذه الوظيفة للدين القومي كنمط لتأكيد شعب ، وتشير ، على العكس إلى أي مدى تحس جماعة تفتقد مثل هذا الدين تكون بحاجة إليه في منافساتها مع جيرانها الأقربين : ﴿ **أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين** ﴾ أو تقولوا : ﴿ **لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم . . .** ﴾ (الأنعام : ١٥٧ ، ١٥٨) ، ﴿ **وكنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم . . .** ﴾ (آل عمران : ١٠٩ ، ١١٠) . . ومن الملاحظ هنا ما تنطوي عليه « أنتم ، كنتم . . . » من غموض فهل تعني المسلمين . . هل تعني العرب . . وهو ما يذهب إليه العرب أنفسهم .

في زمن مبكر ، كان محمد يأمل في أن يعتنق يهود المدينة الدين الجديد ولم يدخر جهوده في هذا الاتجاه : كانت الصلاة موجهة نحو القدس ويعترف بالتوراة كتاباً مقدساً ، والأعياد والطقوس الدينية قائمة على التوافق ، ويحمل القرآن طابع الدعوة إلى أبناء إسرائيل إلى الاهتداء إلى الدين الجديد (سورة البقرة : ٣٩) . وكان رد فعل الطائفة اليهودية تماماً بنفس الروح ، شديد التعاطف : فقد بدا لها الإسلام الناشىء فرقة من اليهودية ، قابلة للإنضمام إليها فيما بعد . وعلى هذا النحو عقدت صلات باحتكاك عدد من الحاخامين بمحمد ولكن ذلك لم يدم إلاّ إلى حين . إذ أسقط الالتقاء من حساب الطرفين بعد أن تبين أنه مستحيل . وحين لم يكن من الممكن الوصول إلى شكل ما من التسوية الدينية ، جرت محاولة لإيجاد صيغة من التوحيد السياسي . حيث طرح محمد باسم دستور المدينة بناء أمة سياسية موحدة تضم المسلمين والمسيحيين واليهود . وفي هذه الرؤية للأمور كان على الأمة ، الجماعة القومية أن تحتوي على المهاجرين ، الرفاق المكيين ، والأنصار المنحازين للإسلام في المدينة واليهود والمسيحيين . وهكذا ما كان على الجماعة الأولى من المؤمنين أن تستبعد منها غير المسلمين : « لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم » . وكانت حرية العبادة مباحة وكذلك حق التملك . ولكن ما خلا ذلك كان بعض المسلمين يزورون معبد اليهود واليهود الجامع . بيد أن هذه المحاولة للتنظيم بين الجماعات تعثرت أمام مسألة حيازة السلطة العليا التي لم يكن المسلمون يريدون أن يكونوا فيها تابعين لليهود ولا اليهود تابعين للمسلمين . فإن أعظم تقارب مذهبي بين الدينين كان يشكل تهديداً محتملاً بالنسبة لهوية ووحدة كل جماعة . وعلى هذا المنوال ، قبل ظهور الإسلام ، كثيراً ما خاض اليهود والمسيحيون في شبه الجزيرة المعاديات بعضهم مع بعض ، بسبب اختلافاتهم الدينية (الأمر الذي كان صحيحاً في الأصل) ولا شك أقل منه بسبب إرادة سياسية تقدر قيمة هذه الخلافات الدينية لئلاّ تمتصها الزمرة المنافسة .

هكذا نما التنازع اللاهوتي بين الإسلام واليهودية بعد أن تبددت الآمال التي كانت الفئات تغذيانها للانصهار في فئة واحدة تحت زعامة واحدة . ومن

في زمن مبكر ، كان محمد يأمل في أن يعتنق يهود المدينة الدين الجديد ولم يدخر جهوده في هذا الاتجاه : كانت الصلاة موجهة نحو القدس ويعترف بالتوراة كتاباً مقدساً ، والأعياد والطقوس الدينية قائمة على التوافق ، ويحمل القرآن طابع الدعوة إلى أبناء إسرائيل إلى الاهتداء إلى الدين الجديد (سورة البقرة : ٣٩) . وكان رد فعل الطائفة اليهودية تماماً بنفس الروح ، شديد التعاطف : فقد بدا لها الإسلام الناشىء فرقة من اليهودية ، قابلة للإنضمام إليها فيما بعد . وعلى هذا النحو عقدت صلات باحتكاك عدد من الحاخامين بمحمد ولكن ذلك لم يدم إلاّ إلى حين . إذ أسقط الالتقاء من حساب الطرفين بعد أن تبين أنه مستحيل . وحين لم يكن من الممكن الوصول إلى شكل ما من التسوية الدينية ، جرت محاولة لإيجاد صيغة من التوحيد السياسي . حيث طرح محمد باسم دستور المدينة بناء أمة سياسية موحدة تضم المسلمين والمسيحيين واليهود . وفي هذه الرؤية للأمور كان على الأمة ، الجماعة القومية أن تحتوي على المهاجرين ، الرفاق المكيين ، والأنصار المنحازين للإسلام في المدينة واليهود والمسيحيين . وهكذا ما كان على الجماعة الأولى من المؤمنين أن تستبعد منها غير المسلمين : « لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم » . وكانت حرية العبادة مباحة وكذلك حق التملك . ولكن ما خلا ذلك كان بعض المسلمين يزورون معبد اليهود واليهود الجامع . بيد أن هذه المحاولة للتنظيم بين الجماعات تعثرت أمام مسألة حيازة السلطة العليا التي لم يكن المسلمون يريدون أن يكونوا فيها تابعين لليهود ولا اليهود تابعين للمسلمين . فإن أعظم تقارب مذهبي بين الدينين كان يشكل تهديداً محتملاً بالنسبة لهوية ووحدة كل جماعة . وعلى هذا المنوال ، قبل ظهور الإسلام ، كثيراً ما خاض اليهود والمسيحيون في شبه الجزيرة المعاديات بعضهم مع بعض ، بسبب اختلافاتهم الدينية (الأمر الذي كان صحيحاً في الأصل) ولا شك أقل منه بسبب إرادة سياسية تقدر قيمة هذه الخلافات الدينية لئلاّ تمتصها الزمرة المنافسة .

هكذا نما التنازع اللاهوتي بين الإسلام واليهودية بعد أن تبددت الآمال التي كانت الفئات تغذيانها للانصهار في فئة واحدة تحت زعامة واحدة . ومن

جهتـه لم يتوان الـرسول عن التـركيز على البتـر والخطأ الـواقـع على التنـزيـل اليهودي . وقد وجّهت الانتقادات لليهود لعـدم اتباعهم مـوسى بخاصـة بصورة كاملة ولأنهم « خانوا » ما أوحي إليه . وبسبب تقديسهم المفـرط لعزيـر Ozaïr (عـزرا Esdra ـ في العبرانيـة ـ الذي يعـزى إليه إحيـاء أسفار مـوسى الخمسة Pentateuque بعـد العودة من سبي بابل) ، أدين اليهود جميعهم بالـ « نـزوع إلى الشرك » تماماً كالمسيحيين وإن كـان هؤلاء أقل منهم ولا يـطالهم الذم في نظر الرسول ، الذي لم يفته التشهير بذلك التقديس لعزيـر كشكل من أشكـال التأليه (التوبة : ٣٠ ، ٣١) أي بإشراك ألوهية أخرى مع الله الحقيقي الواحد الأحد .

ولقد تلا هذه المحاولات من جانب محمد لاستمـالة اليهـود ، تشدد في معاملتهم ثم القطيعة معهم ابتداء من اللحظة التي تحولت فيها القبلة من القدس إلى مكة ، مركز الدين ما قبل القومي ، قبل ظهور الإسلام ، الذي يحتوي على مقدساتهم الوثنية[٣] . ولم يلبث النزاع بين الدينين أن انتقل إلى نزاع مسلح . وفي حياة الرسول اتخذ هذا النزاع طابع إجلاء القبـائـل اليهوديـة من المدينـة لتحالفهم مع أعداء المسلمين من العرب . وفيما بعد ، في ظـل الخليفة عمـر (٦٣٤ ـ ٦٤٤) أجلى اليهود من كافـة أنحاء شبـه الجزيـرة العربيـة . وما زال الـرأي العام الشعبي في هـذه المنطقـة (وهي اليوم تـابعة للعربية السعـوديـة واليمن) مشبعاً بأحاسيس الكراهية الصادرة عن تلك الاصـطدامات الأولى بين اليهودية والإسلام . وبقيت لهذه التركة من العداء آثار من الكراهية دائمـة على منـاخ العلاقـات بين الطوائف . وبـالمقابـل ، في الأراضي المفتوحـة من قبل المسلمين فيمـا بعد : سـوريا ، الأردن ، العـراق ، فإن ذكـرى تلك القتالات الأولى قد أمحت جزئياً بالتعاون الذي تأسس بين الجيش الإسلامي والـطوائف اليهودية والمسيحية أثناء الفتح . ويحكي الإخباريون بما يشبه الأجماع أن اليهود في حالات عديدة قد مدوا يد المساعدة للفاتحين العرب بدافع ما كانوا قد عانوه كثيراً من تعصب البيزنطيين الديني ، وبخاصة من قمع هيراقليـوس الدمـوي . كـذلك كـان أمام أعضـاء الطوائف اليهـودية ، أكثـر كثيراً من المسيحيين ، أن

يكسبوا كل شيء من التحرر من نير البيزنطيين للانتقال إلى السيطرة التي اشتهرت بالتسامح . وفيما بين النهرين جلب الفتح العربي نهضة في الآداب اليهودية إلى درجة لم تتأخر هذه المنطقة عن أن تصبح أحد المراكز اليهودية في الشرق . (انظر الفصل الثامن ، فقرة ٢) .

٢ - موقف الإسلام بإزاء المسيحية :

يتضح موقف الإسلام بإزاء الأقليات المسيحية ، كذلك ، في جزء كبير منه ، من اعتبارات ذات مستوى سياسي .

لقد نعم المسيحيون ، في زمن مبكر ، بوضع مؤاتٍ أكثر كثيراً بما لا يقاس من وضع اليهود . ويرجع ذلك إلى عدة أسباب : إن رد فعلهم على ظهور الإسلام إتَّسم باللِّين والاستلطاف نسبياً في الإمبراطوريات الإسلامية الناشئة فأفادوا من ذلك كثيراً (المائدة : ٨٢ - ٨٤) . بالفعل لم تظهر أية مقاومة مسيحية مسلحة في شبه الجزيرة العربية ، في وجه نشر الدين الإسلامي . فضلاً عن أن المسيحية ، لم تكن تبرز في ذلك العصر ، في شبه الجزيرة صبغة دين سابق للقومية Pré-nationale، وهذا أكثر أهمية كثيراً كذلك، بل إنها لم تكن تشكل قوة زمنية فيها (وبالتالي منافسة بالمعنى الدقيق للكلمة ، وعلى عكس اليهود والمسلمين الذين جنحوا إلى تنظيم حياتهم الاقتصادية على النمط الطائفي في دائرة شبه مغلقة ، لم تكن الجماعات المسيحية تتوطد على مصلحة مادية مشتركة تعزز عوامل الاندماج الأخرى وتضاعف نقاط الافتراق مع الخارج . وفي أغلب الأحيان كان التبشير ، نشر الدين ، من شأن الوعاظ ، الفقراء ، المعروفين بالإملاق المادي - على شاكلة الراهب بحيرة ، الذي يبدو أنه كان في الأصل ، يعتنق المانوية - وعازفاً عن أية مملكة في هذا العالم . ومن جهة أخرى ، كانت الفرق المسيحية المنتشرة في شبه الجزيرة ، كثيرة العدد على أثر الانشقاقات العديدة ، متعادية في أغلب الأحيان : أربوسيين ، نسطوريين ، يعاقبة ، أوطيخيين ، إيبينين ، ماريانوسيين ، مارسيانوسيين ، دوسيتيين ، فالنتينيين ، ملكانيين ، إلخ يمزق بعضها بعضاً ويهيؤها للتلاحم .

وثمة عامل آخر يدخل لتفسير الفارق الأولي بين معاملة اليهود والمسيحيين : انتماء عدد معين من القبائل العربية للمسيحية . وإذ لم يكن للمسيحية طابع ديني قومي (أو ما قبل القومي) كاليهودية ، مرتبطاً بسلالة خاصة يمارس فرائض معينة إزاءها ، وساعياً منذ الأسر البابلي للإبقاء على اندماج الجماعة ، فإن المتنصرين العرب استمروا في التمتع بالمزايا المرتبطة بانتمائهم للعروبة . على العكس لم يكن العرب الذين أغوتهم اليهودية في وضع مريح ، فهم بالنسبة للإسرائيليين مشاركين في الدين من مرتبة أدنى ، يأبى عليهم النظام القبلي اليهودي المساواة تماماً (كما سوف يقف النسق القبلي لدى العرب فيما بعد في وجه وصول معتنقي الإسلام من غير العرب إلى المساواة بالعرب) ، ولكنهم كانوا قد فقدوا مزية الصلات التي تربطهم بقبائلهم الأصلية . وبالنسبة للعرب المسلمين ، في أثناء الحقبة التي سبقت توسع الإسلام خارج بلاد العرب ، كانت الصلات القبلية ، خارج كل اعتبار ديني ، تفوق أي انتماء آخر . وهكذا قبل جيش المسلمين في صفوفه مسيحيين عرب قاتلوا في فتح الهلال الخصيب وفارس ومصر . ولم يتغلب مبدأ أولوية الانتماء الديني إلاّ تدريجياً بعد خلافة عمر ، وكان قد نودي به عالياً مع ذلك منذ أيام الإسلام الأولى ، وراح ينافس بصورة نسبية مبدأ تفوق الانتماء السلالي المتأصل .

ولقد جرت إزالة المسيحية من شبه الجزيرة العربية تدريجياً ولم تكن نتيجة سياسة طرد كما في حالات القبائل اليهودية الأخيرة المتمردة على الإسلام . وعندما أراد الخليفة عمر الثاني (٧١٧ - ٧١٩) من بني أمية أن يفرض على قبيلة تغلب الجزية المفروضة على مسيحي الأراضي المفتوحة ، بحجة أنهم كانوا يتعاطون الربا المحرم في الإسلام ، وإنما على الأرجح ، بهدف منه لا شك لاجتذابهم إلى اعتناق الإسلام ، أو عقاباً لعدم دخولهم فيه ، فإنهم فضلوا مغادرة البلاد واللجوء إلى العراق .

وتبدو ردود فعل المسيحيين على الفتوح الإسلامية اللاحقة نفسها حيثما كان ، من النيل إلى الفرات وشبيهة إلى حد ما بردود فعل الطوائف اليهودية :

فقد كان المسيحيون ، وقد أنهكتهم السيطرة البيزنطية وأثارت سخطهم تدخلات البابوية ـ القيصرية في بيزنطة التي كانت تمارس باسم العقيدة « الصحيحة » والنظام بعكس مراتبية القائلين بالطبيعة الواحدة ، يتوقون للانتقال إلى حكم غير مسيحي يستطيعون أن يأملوا فيه استقلالاً ذاتياً في شؤون دينهم وإدارة داخلية لطائفتهم . ومن جانب آخر كان الضغط الضريبي الذي أخضعوا له في الإمبراطورية البيزنطية ، يساهم هو الآخر ، في أن يُجنبهم أي خوف من تغيير الحاكم . وهكذا فإن ميشيل السوري ، بطريرك أنطاكيا اليعقوبي ، سوف يحتفل سنوات عديدة فيما بعد باقتراب الجيش الإسلامي ، واجداً فيه الغضب الإلّهي على الإمبراطورية البيزنطية الـ « مهرطقة » والجائرة .

كان هذا التواطؤ المؤكد غالباً من جانب أهل الكتاب مع الجيش الإسلامي في الأراضي المفتوحة ، يرتكز على الأرجح على أمل خفي في أن يروا البدو العرب يرجعون من حيث أتوا إلى الصحراء بعد أن يشترطوا دفع جزية كعادتهم دائماً عند غاراتهم على أهل الحضر قبل ظهور الإسلام . ولم يكن في وسع هؤلاء المتحضرين منذ زمن طويل من يهود ومسيحيين ، في حالتهم الحاضرة في الإمبراطورية البيزنطية أن يتخيلوا تحول الفتح الإسلامي إلى إمبراطورية ؛ وكانت توقعاتهم بهذا الصدد تقوم على أقوى الاحتمالات وما كان للمستقبل أن يكذبها تماماً ؛ حتى وإن كان تحركهم كما كان بدافع بناء إمبراطورية إسلامية ، فإن معظم الجيوش انساقت في ذلك بطبعها الوراثي الذي قادها إلى عدم المكوث طويلاً في مكانها والمضي قدماً إلى الأمام . وما إن تلاشى أملها بالتحرر الكامل ، حتى وجدت الطوائف الدينية التوحيدية نفسها من جديد وقد تبلورت كما هي ، حالتها القديمة ، بتنظيم السلطان الإسلامي ، محاطة بخصوصية مؤسساتها الدينية والسياسية النوعية ، في شكل من الـ « تمييز العنصري » فريد .

تختلف المعاهدات المعقودة بين الرسول والمسيحيين كلية وفق المكان المتعلق بها ، الأمر الذي يجعل من الصعب إيضاح قاعدة عامة جرى تطبيقها بنسق واحد

على المسيحيين (والمشكلة هنا تُطرح على نفس المنوال مع الطوائف اليهودية في الإمبراطورية الإسلامية) . بيد أننا نعرف نسبياً عدداً من الاتفاقات جرى التفاوض فيها بين الجيش الإسلامي والطائفة المسيحية المحلية ، في بعض الحالات ، ونوّه بها الإخباريون غالباً : مثل اتفاقية نجران . وإذ أن هذه المدينة قد شاركت بمحض رغبتها ، في جهد المسلمين الحربي ، ولم يتم فتحها حرباً فإن الطائفة المسيحية فيها لم تكره على دفع الجزية كسائر الطوائف غير المسلمة الأخرى . وعلى ما يبدو إن هذا الاتفاق المعقود في عام /١٠/ هجرية مع المسلمين قد جرى على قدم المساواة بمراعاة مصالح الطرفين[٤] . في مقابل دفع ضريبة معقولة فقط وبعض التسهيلات (إعارة خيول وأعتدة) للجيش الإسلامي في حالة الحرب في اليمن ، كفل عهد نجران حماية الأمة للمسيحيين ولم يفرض أي قيد على حريتهم في العبادة وبصورة خاصة أكد ، بتحديد خطي من الرسول نفسه ألا تحل بهؤلاء المحميين ، الذمّيين أية « مهانة » . وثمة نصوص أخرى ، من مصادر مختلفة ، مختلقة ، يبدو أنها وضعت وفقاً لضرورات سياستها أملتها الساعة الراهنة ، ولا تبالي قط بالتناقضات التي يمكن أن تتحصل من مقارنتها . فلم يتم أبداً توحيد مجموعة من الشرائع الصحيحة التي تحكم العلاقات بين الإسلام والأديان السماوية الأخرى . فقط بعض القواعد التي روعيت مؤخراً لسد الحاجات . ولسوف يصرف النظر عنها بدورها حيناً أو تراعى حيناً آخر وفقاً للحكومة القائمة ، بحسب الظروف السياسية (انظر فيما بعد عهد عمر) .

في الأصل كانت إدانة الرسول للمسيحيين أشد حدة منها للشريعة العبرانية . ولكن الحروب التي شنّت على الطوائف اليهودية قادته إلى أن يعود لإدانتها بعنف أشد . (هنا أيضاً إن وجوه التصدع الزمنية بين الطوائف هي التي حددت في جزئها الأكبر اتخاذ المواقف العقائدية) كانت المسيحية تمثل في نظره عودة إلى الوراء مضمرة نحو تعدد الآلهة (بالاعتقاد في الثالوث) ونحو الوثنية (بتقديس الأنصاب) . فإن رفض الشخصية الإلهية للمسيح ، المنظور

إليه من المسلمين على أنه رسول بارز فحسب ، هو اللازمة الثانية في القرآن (سورة النساء: ١٦٩ ؛ سورة المائدة: ٧٥ ؛ سورة الأنعام: ١٠٠ ، ١٠١) وهو يوقع المسيحيين في « الشرك » . ولم يكن القرآن في أماكن عدة رفيقاً بهؤلاء « المشركين » : ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم ﴾ (التوبة : ٥) وكذلك الآية ٢٩ ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ وكذلك : ﴿ وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهُون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون . اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلّا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلّا هو سبحانه عما يشركون ﴾ .

ولكن المسيحيين كاليهود كانوا في أماكن أخرى من القرآن موضع موادعة وملاطفة : ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ (المائدة: ٦٩) وبالفعل فإن القرآن يُسجل اتجاه أهل الكتاب تنوعاً في المواقف يمكن أن يبرر فيها أشد معاملاتها تطرفاً ، من المراعاة الوديعة اللطيفة إلى أقسى الملاحقة الإجرامية وعقوبتها ، بصورة كان الحكام المسلمون ، أو فيما بعد جماعات كالإخوان المسلمين يجدون فيها مادة لشرعية إراداتهم السياسية ، المختلفة . ولا تتضح هذه التناقضات الظاهرة للوعظ القرآني وتفسر إلّا بتضبيط هذا الوعظ والتبشير مع تطور العلاقات السياسية بين نواة المسلمين الصغيرة والطوائف اليهودية والمسيحية . والتطور واضح بيِّن في الحقيقة بين التصور الأوليّ لدى محمد ، المتمحور على وحدة الأديان ، والأجزاء المنزلة في الحقبة المدينية ، حيث بدأت الحرب المقدسة على المشركين تفرض نفسها . وهذا التبدل الأساسي في الموقف يحمل طابع الانتقال من محيط التجار المكيين الذي

أشاعوه من اللامبالاة أو من السخرية المشوبة بالازدراء إلى مناخ من العداء يتزايد تأكداً يوماً بعد يوم .

كذلك يوحي بعض المفسرين بأن موقف الفاتحين المسلمين السمح (بالنسبة للعصر) بإزاء اليهود والمسيحيين كان يمكن أن يكون محكوماً وشديد التأثر باعتبارات ذرائعية وسياسية مباشرة . ففي بدايات الإمبراطورية الإسلامية لم يكن المسلمون يمثلون قط سوى أقلية بالنسبة للسكان من الشعوب في البلاد المفتوحة التي تتعلق بها معايشهم ، أمنهم العسكري ، تمويلهم وإدارتهم . وكان يمكن لسياسة معممة من الضغط والقهر في مثل هذه الظروف أن تتكشف عن خطورة هائلة على المدى البعيد وغير ملائمة لتعزيز الفتوح وتوطيدها . وكان الهدف من عملية تحويل الشعوب الوثنية إلى الإسلام ، التي نجا منها أهل الكتاب ، هو الحصول بصورة خاصة على انفراج سياسي عبر الاعتناق الديني . وبالمقابل فإن التفريج السياسي لدى أهل الكتاب ، المطلوب هو كذلك قد تحقق بمنحهم شكلاً من الاستقلال الذاتي الديني والإداري .

وهكذا شكل عالم « الأقليات الدينية » الحالي ، ابتداء ، المحيط الاجتماعي للنظام السياسي - الديني الإسلامي الناشىء ، في حين كان على هذا النظام السياسي - الديني الناشىء المتأتي بالفتح وبتكوين امبراطورية آخذة بالاتساع ، أن يؤول إلى القيام بأعباء الوظيفة نفسها تجاه الطوائف الدينية الموجودة آنفاً . وهذا أمر يعقد غاية التعقيد مشكلة دراسة التراكم الثقافي في المنطقة ، لأن مثل هذه الدراسة يجب عليها أن تميز في الحقيقة بين متتابعين من التداخل المنطوي على اقتباسات ثقافية :

١ - طور تكون الإسلام مع اقتباسات الإسلام من المسيحية وبخاصة من اليهودية .

٢ - طور تأثير الإسلام (بعد أن أصبح ديناً سائداً و « مضموناً اجتماعياً ») على اليهودية والمسيحية المحليتين . وإرضاءً لمقتضيات أصحاب فرضية « الأصل المشترك » و « الأساس المشترك » السامي للأديان التوحيدية

الثلاث ، كذلك لا شك في أنه ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار تطور تراث ، تركة ، مشتركة ، في خط متواز هذه المرة أكثر من سياق من الاقتباسات المتبادلة .

٣ ـ خارجانية أهل الكتاب (يهود ومسيحيين) عظمة متغيرة في الزمن :

بينما تمتع المسيحيون في جملتهم ، في زمن أول بوضع أكثر ملاءمة من اليهود ، فإن هذه العلاقة انعكست في زمن ثاني . فإن تدخلات بيزنطة العسكرية ثم العرب (في الحروب الصليبية) كان من أثرها تعزيز الخاصة غير المؤاتية للتصور الذي كان يتراءى للأمة الإسلامية عن الفرق المسيحية ، لقد أضفت هكذا على المسيحية بجملتها طابعاً من الـ « خارجانية » بالنسبة للإسلام وللعروبة لم تكن تتسم به في البداية .

إن إعادة الفتح البيزنطي الذي سبق الحروب الصليبية ألقى الريبة على صورة المسيحية أفقدتها شيئاً من خطوتها في الرأي العام الشعبي . ومع أن غالبية الفرق المسيحية أظهرت عداواتها لإعادة الفتح هذه إلاّ أن بعضها كان موضع شك بالاتصال وبالتواطؤ مع المحتل . ومن جانب آخر جرت مباشرة إعادة الفتح رسمياً « من أجل مجد المسيحية وتحطيم الإسلام »[٥] . وقد امتنع بطريرك القسطنطينية استحسان وجهة النظر هذه من نسيفور فوكاس والمناداة بأن الجنود القتلى على جبهة الشرق ضد الكفرة كانوا شهداء ؛ ولم تعز بيزنطة من فضل للموت في قتال الإسلام أكثر من الموت في قتال البلغار المسيحيين . ومع ذلك فإن الدعاية الصادرة عن المعسكرين ، وقد استغلت إلى أقصى حد هوية المقاتلين الدينية ، ترجح الاعتقاد لدى الأهالي المسلمين بأن المسيحية في جملتها تشكل تهديداً . من هنا ، من هذا الواقع ، ثار السكان ، أثناء الحروب الصليبية حين كانت المصالح السياسية المشتركة تقرب بين الصليبيين وسلالة العباسيين الحاكمة في بغداد التي كانت في حالة حرب مع الحاكمين في سوريا ، ضد المسيحيين المحليين الذين كان ينظر إليهم حتى ذلك الحين بعين الرضى . مما اضطر الخلفاء إلى القيام بحماية رعاياهم المسيحيين من

الهياجات الشعبية . هذه الـ « خارجانية » المسيحية بالنسبة للجماعة العربية - الإسلامية سارت إلى التفاقم شيئاً فشيئاً وتطورت على صعيدين ، في آن واحد معاً كظاهرة من ذاتية شخصية (الإدراكات الإسلامية) وكسياق موضوعي للتقارب بين الغرب والمسيحيين الشرقيين ، الواحد يعزز الآخر .

ولسوف تصبح هذه الظاهرة الثانية حساسة على نحو خاص في القرن التاسع عشر عندما تدخل الطوائف المسيحية المحلية في لعبة القوى الكبرى الغربية السياسية وتصبح حجة وذريعة لتدخلها في الإمبراطورية العثمانية .

ولئن جلبت هذه التدخلات الغربية ضرراً أكيداً لمسيحيّي الشرق فإن الأمر لم يكن على هذا المنوال بالنسبة ليهود البلدان العربية . كان هؤلاء من قبل يجدون أنفسهم ، منذ ظهور الإسلام في علاقة « خارجانية » بالنسبة للعروبة بسبب تطابق عاملي السلالي والديني في اليهودية . وعلى العكس ، حسن موقفهم تجاه محاولات الفتح العربي صورتهم في الرأي العام . في ذلك العصر المطبوع بروح إعادة الفتح التي سبقت الحروب الصليبية ، كان اليهود على صلة وثيقة دائماً بالحكومات الإسلامية للوقوف في وجه المحاولات البيزنطية في الشرق التي كانوا يخشون كل شيء منها . ولم يدع دور اليهودية في الهجمات اللاحقة التي تبادلها الشرق والغرب ، البقاء لأي التباس : لقد دعم الإسلام بكل قواه ، الأمر الذي يعلّل أن ما كان على اليهود أن يتأذوا منه ، فيما بعد ، من الإمبراطوريتين العباسية والعثمانية ، من الملاحقة الشعبية أقل كثيراً من المسيحيين .

كذلك ثمة عامل ثاني أسهم في هذا التلاشي المتزايد لخطوة المسيحيين : تعمق الإيمان عند العرب (ربما كانت دوافعهم ابتداء بروح الفتح أكثر منها بالتدين المحض) . فالعربي المسلم بمقدار ما مال إلى نبذ العربي الذي اعتنق المسيحية بمقدار ما صار منذئذٍ كشطر من ذاته ، من هويته العرقية ومن سلالته العميقة ، رافضاً الخروج من « الخطأ » ، ومشكلاً بهذا ذاته « تحدياً مثيراً » للإسلام ، الدين « الكامل » ، الأمثل في نظره وبخاصة المطابق ، في

نقاط عديدة للقيم العربية المتميزة . ففي هذه الحالة المحددة ، إنه لمقتضى من نسق عرقي وإنما معبر عنه بصيغ دينية هو الذي يقود غالباً إلى عدم تسامح أكبر متشدد تجاه المسيحيين العرب .

II ـ عدم المساواة بحسب الإسلام وبحسب العروبة

١ ـ عدم المساواة بحسب الإسلام :

في العالم الإسلامي من العصور الوسطى ، كانت البنية الاجتماعية للإمبراطورية ، المعقدة نسبياً ، محصلة تركيب أنساق عديدة من عدم المساواة : أنساق دينية ، عرقية ، اقتصادية . كان المجتمع هكذا منقسماً إلى أربعة خطوط من الشرائح تتقاطع فيما بينها : الخط الأول يفصل المسلمين عن غير المسلمين ، الثاني يعزل مختلف الجماعات الدينية في الإسلام (أصحاب العقيدة الصحيحة ، وأصحاب العقيدة غير الصحيحة) ، الثالث يميز مختلف القوميات أو العروق والرابع يحدد على نطاق أضيق الفوارق الاجتماعية بإخضاع الأفراد إلى مراتبية اقتصادية ـ مهنية (ما قبل الطبقات) .

كان أول تلك الخطوط الشريحية الذي يفصل المؤمن عن غير المؤمن ، يتسم وحده بخاصية رسمية حقيقية . إن القرآن ، كما نعرف ، كان يرى المناداة سمو درجة الأديان على كل شكل آخر من أشكال التدرج الاجتماعي . فحكم القرآن الذي يقضي على المؤمن تفضيل زواج ابنته من عبد مسلم على زواجها من رجل حر غير مسلم ، وهو حكم مثير بالنسبة لقيم العرب وحساسيتهم التقليدية ، هذا الحكم يوضح جيداً راديكالية هذا الوضع . والعبد المسلم لا يكون ، في الحقيقة ، خاضعاً اجتماعياً فحسب (من ناحية انتمائه الطبقي) ولكنه يكون كذلك بالضرورة من أصل سلالي غير عربي ، بالنظر إلى أن العبودية غير معقولة بين العرب في المجتمع العربي القديم (وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام لم يلغ هذه المؤسسة القديمة) . **ولا بد من أن تحدد حالة الأفراد والجماعات هكذا ، نظرياً ، بصورة وثيقة بالانتماء الديني** ، وتكون العلاقات بين المؤمنين وغير المؤمنين محكومة بهذا الواقع الأساسي : لا توجد

مساواة ولا يمكن أن توجد بين المسلم وغير المسلم .

وعلى الرغم من أنه لم يحاول وضع تقنين موحد أبداً لحالة أهل الكتاب ، فإننا نستطيع الرجوع إلى نصوص معينة تخص في عدد من النقاط الشروط الخاصة المفروضة بصورة محسوسة على أولئك الذين عليهم اسم « الذميين » ، الذين في ذمة المسلمين ، في حمايتهم أعني أهل الكتاب وقد اشتروا سلامة حياتهم وأموالهم بعقود مبرمة مع السلطات الإسلامية بشرط ضرائب خاصة . وكان عهد نجران الذي سبق لنا أن نوهنا به يمكنه أن يكون نموذجاً للعقود الممنوحة إلى أهل الكتاب الذين يسلمون قبل أية معركة . وفي حالة الكفاح المسلم تفاقم الشروط . وتقدم المعاهدات الكلاسيكية من القانون الإسلامي حالة نموذجية تعتبر كقاعدة متعلقة بهذا التصور الثاني ، الأقسى . المقصود قانون (أو عهد أو أمر) عمر (عمر الأول ٦٣٤ ـ ٦٤٤) وهو نص يُظنّ على وجه العموم أنه كان قد وضع في عهد الخليفة المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١) من الأسرة العباسية وأعطى تاريخ مسبق لمنحه قيمة أكبر . إن قانون عمر ، الموجود منه عدة نسخ ، جميعها مزورة تقريباً ، يؤكد على أنه أكثر تعقيداً من عهد نجران : بالتناقض مع مقاصد الرسول ، المعبر عنها صراحة بـ « لا إذلال يلحق بهم » وكذلك مع ما نعرفه من موقف عمر الأول (الذي أمر القائد أبا عبيدة بألا يقع على أهل الكتاب ظلم ولا ضير) فإن عهد عمر هذا يشترط « حالة من الإذلال » على الذمي ويفرض عليه مواطنة من درجة ثانية لا يبدو أن زعماء الأمة الإسلامية الأوائل فكروا فيها[٦] .

هذه الترتيبات ضيقت باديء الأمر ممارسة العبادة لدى غير المسلم والانتفاع بأبنية العبادة : فقد كانت حيازة الكنائس والأديرة ومعابد اليهود القائمة مكفولة ، ولكن ممنوع بناء أي جديد منها حتى في حالة التدمير أو البلى . وعرض الصلبان ممنوع في الطرقات والأسواق التي يرتادها المسلمون . يسمح للمسيحيين مرة واحدة في العام القيام بالطواف بالصليب خارج المدينة . وثمة عدد من الإجراءات الرامية إلى تمييز غير المسلمين في اللباس والمسلك اليومي

لا بد من الالتزام بها : إذ كان عليهم التمنطق بأحزمة مميزة فوق ثيابهم ، اللون يختلف بحسب العصور ولكنه على وجه العموم يكون أزرق أو رمادياً للمسيحيين وأصفر لليهود وأسمر بالنسبة للزرادشتيين . ويُحذَّر على الذميين ركوب الخيل ويوصَون بالوقوف باحترام إزاء المسلمين عندما يصادفونهم . وعليهم حيثما كانوا أن يخلّوا الصدارة للمسلمين . وفي أيام الأعياد عليهم ألّا يهزوا بأيديهم لا أعلاماً ولا سلاحاً . بل كان محرماً عليهم الاحتفاظ بالأسلحة في منازلهم . وعليهم ألا يعارضوا أبداً في دخول مسلم إلى كنيسة أو معبد يهودي (كنيس) . ويجب ألّا تعلو بيوت الذميين وأبنيتهم العامة إلى مستوى ما للمسلمين منها . وعلى الصعيد العسكري يلتزمون بتقديم بعض المساعدات للمسلمين : إيقاد النيران لاهتداء جيوشهم وأن يدلوا التائهين على الطريق وأن يقيموا الجسور على نفقتهم الخاصة وعند الاقتضاء أن يستضيفوا المسلمين ثلاثة أيام (وإن كان على المسلم أن يتجنب مخالطة غير المسلمين ، إلا أن في مكنته تناول الطعام المعد من قبلهم) . وعلى الصعيد العسكري كذلك يجب ألا يخونوا المسلمين بكشف عورتهم لأعدائهم .

على الذميين ألا يقبلوا ارتداد المسلم عن دينه ولكن عليهم بالمقابل أن يحترموا تحول أحدهم إلى الإسلام . ويحرّم زواج الذمي من مسلمة ويعاقب عليه بقسوة ، والعكس مسموح شرط إسلام الأولاد . ويرى غير المسلمين أنفسهم ، عدا ذلك ، مصابين بعجز قانوني : ألا وهو حرمانهم من الشهادة أمام المحاكم الإسلامية في الأمور المتعلقة بالمسلمين .

إن الأعباء العامة ، المفتوحة من حيث الحق ، أمام غير المسلمين ، هي تلك التي تتضمن مجرد « تنفيذ » وليست وظيفة قضائية أو سلطة على المسلمين (لم يحترم هذا المبدأ أبداً إذ أن كثيراً من المسيحيين واليهود تولوا مناصب وزراء دولة في الإمبراطوريات) . وينبغي على الذمي ألّا يقتني عبداً مسلماً ، أو أن يكون حائزاً على نسخ من القرآن . وبالمقابل فإن ما كان ممنوعاً بالشريعة الإسلامية وإنما مسموحاً به بشريعته الخاصة (مثل شرب الخمر أو أكل لحم

الخنزير أو ممارسة المهن المتعلقة بالربا : بنوك وتجارة المعادن الثمينة) يباح له .

ومع أن شيئاً من التشديد ، قد سجل ابتداء من عهد الخليفة عمر الثاني الأموي (٧١٧ ـ ٧١٩) بإزاء أهل الكتاب ، فإن عناصر « عهد عمر ، قانون عمر » ، بالغة التقييد ، لا يبدو أنه جرى تطبيقها إلاّ ابتداء من عهد العباسيين ، وفي عصور التشدد في السلطة الإسلامية فحسب (بخاصة في ظل المماليك) . ولسوف يهمل العمل بهذا القانون في عصور أخرى ، من دون أن تختفي أبداً تماماً بعض الإجراءات وذلك حتى الإصلاحات التي طبعت أواخر الإمبراطورية العثمانية . فقد ظلّ راسخاً في ذاكرة غير المسلمين الجماعية كأساس مهين لنظام مواطنين من الدرجة الثانية . ومنذ مطلع القرن التزم المنظرون الإصلاحيون بعهد نجران كأمر بوسعه أن يقدم الأسس الصالحة لتعايش منسجم بين الطوائف من دون أن يكون هناك بالضرورة علمانية للدولة .

لقد اعتبر اليهود والمسيحيون والصابئون وأتباع زرادشت وحدهم أقليات منظمة شرعاً . ولم يُقر بمبدأ وجود أقلية وثنية إذ لم يكن للوثنيين ، كما نعلم ، خيار إلاّ الإسلام أو الموت . ولم تتسم المعاملة المتميزة المطبقة على أهل الكتاب بمعنى تخلّي اندماجي إلاّ في حقبة قصيرة جداً من التاريخ الإسلامي . وفي معظم الأوقات حرص الخلفاء على عدم تشجيع اعتناق الإسلام الذي من شأنه الأول حرمان الخزينة ، بيت المال من أحد أهم موارده . الواقع أنه كان على الذميين الرافضين للاهتداء أن يشتروا حماية حياتهم وأموالهم واستقلالهم الذاتي بدينهم بفريضة مزدوجة : « ضريبة الرأس » أو الجزية ، المترتبة على البالغين من الذكور مقابل وجودهم وحريتهم الشخصية ، والخراج وهو ضريبة على الأرض التي ، وقد أصبحت ملكية مشتركة للأمة الإسلامية ، لا يمكن التخلي عنها لاستغلال غير المسلمين إلاّ بتعويض مالي .

هذا الموقف من جانب الحاكمين ، الأكثر اهتماماً بمصالح الأمة المالية منهم بمصالحها الروحية ، قد عرف على كل حال استثناءات . من هذه الناحية

نذكر حالة الخليفة عمر الثاني ، الذي يبدو أن مزاجه كان متناسقاً مع عصر كان نشر الدين ما زال يتقدم على المصالح الزمنية . فقد انفرد هذا الخليفة في التاريخ الإسلامي برده على والي مصر الذي أشار عليه بوقف الدخول إلى الإسلام لئلا يفرغ بيت المال : « يسعدني أن يصبح المسيحيون جميعاً مسلمين ، لأن الله أرسل نبيه رسولاً هادياً وليس جابياً » .

٢ - عدم المساواة بحسب العروبة ونزاع المعايير :

هذا التصور لعدم المساواة التيوقراطية كلياً ، لكي يصبح المعيار الرسمي في الإمبراطوريات ويفرض فيها بالتدريج (السريع) كحقيقة معاشة ، لم يحل لذلك محل المعايير الاجتماعية القديمة التي أصبحت نظرياً بالية بحسب الإسلام ، وإنما مترسخة بعمق كقيم تكيّف العقلية العربية .

منذ ظهوره تموضع الإسلام تجاه نسق القيم والمعايير المقبولة في المجتمع العربي القديم (البدوي والمديني) ، في علاقة ثنائية : من جهة كان الدين الجديد ينهل تصوراته على نطاق واسع جداً من معين الثقافة العربية القديمة إلى حد ظهوره كامتداد لها على الصعيد السلالي والطقوس[٧] (وذلك هو الوجه الجامع للعلاقة عروبة - إسلام) ؛ ولكن الإسلام من جهة أخرى ، أدخل ، في نقاط ليست ثانوية ، تصورات جديدة ، معايير جديدة ، تعارض بوضوح ما كان مقبولاً حتى ذلك الحين من العرب (وذلك هو الوجه التناقضي في صلة عروبة - إسلام) . إن أحد نقاط الانقطاع والتعارض تلك بين النسق المسلم التيوقراطي الجديد والنسق العربي القديم ، يكمن على وجه الدقة في مسألة قانون الأفراد وكيفية تدرج مختلف الفئات الاجتماعية . وقد أراد الإسلام على هذين الصعيدين ، أن يعمل على ترجيح ، على تغليب معيار جديد يقوم وفقاً له التفريق بين الأفراد والجماعات على مبدأ الانتماء الديني وحده . وهذا ما يعبر عنه أحد الأحاديث بوضوح : « لا فرق بين أعجمي وعربي إلاَّ بالدين . إن أشرفكم عند الله أتقاكم » . وكان هذا يقتضي أن لا يتزود المسلمون فحسب بنظام وبقيمة اجتماعية أعلى من نظام وقيمة غير المسلمين ولكن كذلك أن يكون

جميع المسلمين متساوين فيما بينهم ، بواقع إيمانهم وحده بصورة مستقلة عن أصولهم السلالية ، العرقية وعن انتماءاتهم الطبقية . هاتان النقطتان تعاكسان صراحة التصورات العربية التقليدية المرتكزة على أولوية المبدأ السلالي ، وهي تصورات تقتضي وفقاً لها :

١ـ ليس في الوسع ولا يجب أن تكون في المجتمع العربي (التقليدي) من مساواة نظامية إلا بين الأفراد المنتمين بسلالة واحد بروابط الدم إلى العروبة .

٢ـ إن السلالة العربية ، المحددة بروابط الدم تجد نفسها مزودة بجوهر متفوق . فكانت الأيديولوجية البدوية ترى بالحقيقة ، في السلالة العربية السلالة الأرفع قيمة والـ « أشرف » في العالم ، متوائمة مع نزعة سلالية مركزية واسعة الانتشار في المجتمعات القديمة .

إن التوكيد (الإسلامي) للقيم المعاكسة لم يزل هذا التصور العربي التقليدي للقيمة الاجتماعية (والإنسانية) . فالعرب تحولوا إلى الإسلام وتقبلوا منه الجوهر ، مع مقاومتهم من جانب آخر لما يصدم بإفراط تصوراتهم القديمة . فتعايش المعيار الرسمي (المسلم) ، المنادى به في كل مكان مع الصور والتمثلات وأفكار الماضي المسبقة الموروثة التي تناقضه[٨] .

هذا الدوام لهذين النسقين من القيم المتناقضين جزئياً هو واقع أساسي ـ وإن كان لا يكاد يكون معروفاً ـ من التاريخ العربي الإسلامي ، وهو واقع ثقيل بالعواقب السياسية ، سوف يكون التأكيد على أنها لم تعد تتجلى اليوم خالياً من الفطنة والتبصر . حقيقة ، إن تعارض هذين النسقين (المنطقي) من القيم سرعان ما تُرجم إلى منافسة أيديولوجية حقيقية ، بين زمر اجتماعية متخاصمة وجدت في هذه القيم مرتكزاً شرعياً للدفاع عن مصالحها الخاصة وترقيتها : فقد كانت مصلحة جميع عناصر الإمبراطوريات في أن يكون المعيار الإسلامي الذي يشرط المساواة في النظام والحقوق بين جميع المسلمين ، هو الوحيد المعمول به وأن يمحو جميع الأفكار المسبقة القديمة ، مستبعداً ، نابذاً دفعة واحدة

جميع الممارسات الاجتماعية والسياسية التمييزية التي ما زالت هذه الممارسات تقر شرعيتها . وبالمقابل لم يفت العرب مقاومة ثورة القيم هذه الطامحة إلى تعديل تصوراتهم التقليدية والمعارضة ، بصورة خاصة ، لشعورهم بالتفوق السلالي . بل إن هذا التفوق السلالي قد عثر في الإسلام على تغذية جديدة : فإن منهلاً جديداً لتأكيد السلالة العربية قد تدفق ولزمن طويل من واقع نبوة الرسول العربي ونجاحاته . وإنه لواقع بالفعل إنه خامر العرب لدى ظهور الإسلام ، وبخاصة في زمن بني أمية ، النظر إلى الإسلام إنه « ملكهم » . وعلى الرغم من التأكيد على عالمين الدين الجديد بلا لبس ، فإن مفهوم الدين القومي كان حاضراً بالواقع ، مضمراً . كثيرون هم المعلقون الذين أشاروا إلى أي حد خدم الفتح الإسلامي باسم الـ « حرب المقدسة » مصالح وتطلعات تلك القبائل العربية حديثة الإسلام وذات التدين المشكوك فيه غالباً ، إلى التوسع السياسي وما كان لإرادة الهيمنة وتأكيد ما قبل القومية العربية ، المعبر عنها بصورة مضمرة في الحدث الإسلامي ، أن تخمد بهذه السرعة . فمنذ استلام معاوية للسلطة (٦٦١ - ٦٨٠) في العام ٤٠ للهجرة (ميلاد الإمبراطورية الأموية) ، راحت إرادة السيطرة في السلالة العربية تتغلب . وجميع المؤلفين يخصون بالذكر الخلافة الأموية بأنها الخلافة العربية إلى حد كبير وإنها امبراطوريتهم « الإمبراطورية العربية » ، « الرايخ العربي » في وصف فلهوزن ، البالغ الاتقان ، في ذلك العصر استمر كل من كان غير عربي دخل الإسلام واستحق نظرياً جميع حقوق المواطنة الإسلامية ، في أن يُنظر إليه مع ذلك كمسلم من درجة أدنى وسط بين الذميّ ، اليهودي أو المسيحي ، والعربي المسلم . ذلك أن غير العربي الداخل في الإسلام يبقى رجلاً بلا أصل. وفي أثناء الحكم الأموي أجبر جميع أصحاب الإقطاعات ، من غير العرب ، مسلمين كانوا أم لا ، على دفع ضريبة عقارية . وجرت العادة في هذه الحقبة نفسها ، على الإشارة إلى هذه الكتلة من الداخلين الجدد في الإسلام ، بنفس الكلمة (التي تحمل شيئاً من التحقير) التي تطلق على العبيد المعتقين : الموالي . الواقع كان عليهم وقد أعتقوا على أنهم مسلمون غير عرب ، أن

يرتبطوا بالضرورة ، بولي ، بمولى عربي لكي يُلحق هكذا بأصل عربي الذي كان يكفل لهم (قرابة خيالية) . وهذا الإلزام المفروض بالعادة يوضح وإن كان مجرداً من كل صفة شرعية ، دوام النظام العربي القديم وقيمة السلالية الخاصة « غير الإسلامية »[9] ، في هذا المجتمع العربي المسلم .

وسرعان ما عمل المسلمون الجدد ، المتمسكون بتقاليد مدينية شائخة ، على إنكار التعالي العربي السياسي والنظامي الذي سحقتهم به عصبية بني أمية ، إنكاراً باسم مبادىء الإسلام نفسه . وسواء أكانت المعارضة متسترة أم صريحة بين العرب والمسلمين من غير العرب فإنها قد سطرت صفحات طويلة من تاريخ الإسلام . حتى قبل ميلاد الإمبراطورية الأموية نفسها أظهرت الطبقة الدنيا المسلمة من الأهالي المؤلفة من غير العرب ، بدافع الغل ، إنها متعاطفة جداً مع الهرطقات الشيعية (ذات المضمون الداعي للمساواة) والخوارجية . وبسرعة تحول نزاع المعايير إلى نزاع أيديولوجي مفيد كمرتكز وكموجه للاستراتيجيات الاستيلاء على السلطة لدى الجماعات المتنافسة . وقد لعب الموالي دوراً في المقام الأول في سقوط الخلافة الأموية (٧٥٠) . وكان تمكن الأسرة العباسية (٧٥٠ - ١٥٢٨) من إسقاط أولئك الأمويين « الحمقى » والاستيلاء على السلطة ، باسم الإخاء والمساواة بين جميع المؤمنين أياً كان انتماؤهم السلالي ، في الحقيقة ، إلى حد كبير . وتطابق حكم الخلفاء الجدد بالفعل مع انتقال العاصمة من دمشق إلى بغداد ورجحان السياسة الفارسية . ومع ذلك ، فإن إنكار التعالي العربي ورفعه شأن السلالة (بعبارة القيمة) اللذين كان العرب يطالبون بهما لأنفسهم ، لم يكن ليخمد بسرعة فإن حركة المنازعة متعددة الأشكال التي دعيت بمطالب « الشعوب » (والصفة المستترة غير العربية) أو ما سميت بحركة الشعوبية قد أطردت اطراداً هائلاً من القرن الثامن إلى العاشر بتأثير الفرس (دون الوقوف مع ذلك عندهم فحسب) . وتوالت حركات التمرد والثورات، نصف سياسية، نصف دينية، متابعة (البهافرية، سنباد المجوسي، المقنع، بابك الحزمي) من نهاية القرن الثامن إلى أوائل القرن التاسع تتبعها فتنة السفريين السياسية المحضة (٦٣٨ - ٩٠٣) في

سجستان (بشمالي فارس) والسامانيين (٨٧٤ - ٨٩٩) الذين تمركزوا في خراسان . كذلك اتخذت الشعوبية ، حركة معاداة العرب الكفاح من أجل الاستقلال الفارسي شكل قومية ثقافية تفجرت في الأدب الفارسي حتى القرن الثاني عشر والخامس عشر . فبعد أن بدأ البلغاء والمثقفون الناطقون باسم الحركة بتأكيد مساواة الإيرانيين بالعرب انتقلوا بسرعة إلى التأكيد على تفوقهم مانحين لمشروعهم سمة دور المخلص .

ولقد تطورت الممارسات الاجتماعية والسياسية ، في الإمبراطورية العباسية ، باتجاه مساواة أكبر لغير العرب المسلمين الذين انتهى بهم الأمر إلى الصدارة بخاصة في الإدارة وكذلك إلى قمة المراتب السياسية ؛ ولكن يكون من الخطأ أن نستخلص من ذلك بأن العرب تخلوا بذلك عن قيمهم التقليدية . فلا الثروة ولا الموهبة ولا المؤهلات الثقافية ولا حتى السيطرة السياسية لممارسة الموالي استنفدت الازدراء الذي كان العرب يحيطونهم به . ومن المقدّر بأن حركة الشعوبية ساهمت كثيراً بالتسارع ، في القرن العاشر ، لخراب الخلافة العباسية ببغداد ، كما ساهمت منازعات الموالي في سقوط الأمويين . (وقد صارت عبارة الشعوبية ، التي انتقلت إلى اللغة الدارجة ، نعتاً للازدراء أحياناً ، ملتصقاً ، في أيامنا ، بعدد من الأقليات ، مسلمة أو غير مسلمة ، متهمة بعدائها تجاه العروبة في السياسة) .

إن نزاع المعايير ، النزاع بين عدم المساواة (أو المساواة) بحسب الإسلام وعدم المساواة بحسب العروبة كان في قلب اتحاد عرب - إسلام نفسه . وراح ينتج عن ذلك ، منذئذٍ ، في جميع المجتمعات العربية - الإسلامية ، أن تتعايش عناصر « أقلية بحسب الإسلام » وأخرى « أقلية بحسب العروبة » ، وأخرى بالتالي أقلية بحسب النظامين متوافقين معاً ، تبعاً لأصلهم السلالي ولانتمائهم الديني . من هنا فإن إدراك واقع الأقليّ وتحديده في جملته لا ينبغي أخذهما بالتبسيط .

III - إشكال حدود الجماعة المسيطرة - من منها أقلية ؟

ومع أن عدداً من انقلابات السلطة جرى تسجيلها فيما بعد ، في الإمبراطوريات الإسلامية ، لصالح المسلمين غير العرب (بداية للفرس ، ثم للأتراك العثمانيين) وعلى حساب العرب ، فإن هذه التغييرات السياسية لم تعدل تعديلاً أساسياً من التمثيلات الاجتماعية المتعلقة بتسلسل مراتب مختلف الفئات النظامية . على المدى الطويل وحتى العصر الحديث ظلت القيمة الاجتماعية للأفراد ، حُظوتهم ، بل وأحياناً حالتهم (بعبارات الحقوق الفعلية) محكومة بتركيبة نسق عدم المساواة العربية (النفعيّة) ، وبتركيبة النسق المسلم الرسمي . وهذا يعني القول بأن الجماعة العربية المسلمة المتضمنة أفراداً يجمعون في آن واحد معاً انتماءين عربي ومسلم ، أعني يسيطرون وفقاً للكيّفيتين من المراتب التسلسلية ، يمكن أن يُنظر إليها كنواة غير منازعة ، وغير معرضة للهجوم - أياً كان المعيار المراتبي المستند إليه - من الجماعة المسيطرة .

غير أن هناك أول مشكلة تبرز في ذلك ، فإذا كان من السهل نسبياً تعريف شخص مسلم ، بالنظر إلى أن الانتماء إلى الإسلام ، لا يكون في شطره الأكبر الأحدث إيمان واقتناع شخصيّين ، بالمقابل يتأكد بأن القول من هو العربي أصعب كثيراً وتبعاً لأي معيار أو معايير يتحدد الانتماء إلى العروبة .

١ - المعايير المختلفة للانتماء إلى العروبة :

لقد سبق لهذه المسألة أن قسمت قبائل عصر ما قبل الإسلام ولم يتوقف طرحها اليوم بصورة أحد ، على الرغم من عدد من محاولات الحل التصورية والأيديولوجية . **إن حدود السلالة العربية هي حقيقة موضوع تعريفات متزاحمة** ينفي بعضها البعض الآخر ولكل منها مؤيدوها . فجميع القبائل العربية ، تتصل ، اليوم كما في الماضي ، بصورة حقيقية أو أحياناً وهمية ، بإحدى السلالتين ، أحد الفرعين ، اللذين يقسمان ويحددان بنية النسق الإجمالي

للقرابة لدى العرب . هكذا تميز سلسلة النسب القحطانيين ، نسبة إلى قحطان (جدهم الأعلى) أو عرب الجنوب ، من اليمن حيث شكلوا في غابر الأيام ممالك مزدهرة ، والعدنانيين أو عرب الشمال . في نظر القحطانيين ذوي الذريات العديدة ، وكذلك بالنسبة لبعض المغالين في نقاء النسب ، الأفراد المتحدرون من القبائل القحطانية هم وحدهم القمينون بأن يكونوا عرباً « أقحاحاً » ، أما الأفراد المتحدرون من قبيلة من أصل عدناني فإنهم بالفعل عناصر من سلالات « غير عربية » ، فتحها العرب وعربوها ثقافياً قبل ظهور الإسلام[10] . وهذا هو بالطبع التعريف التقليد الأكثر والأكثر جذرية للعروبة وللاستعراب ، الجامع المانع كذلك في النطاق الذي يخرج فيه من السلالة جميع الأفراد المظنون بأنهم « استعربوا » ، أياً كان العصر الذي استقر فيه هذا التمثل .

في هذا التصور الأصلي على نحو فريد والمحدد للسلالة العربية ، فإن الرسول نفسه وهو من قبيلة قريش ، المتصلة بعدنان ، لا ينتمي إلا إلى فئة من العرب من « الطبقة الثانية » ، مستعربة وأن الذرية الهاشمية ، المتحدر منها مباشرة ، في إطار قبيلة قريش ، على الأخص ، تكون اليوم كما في الماضي ، لا تستحق الارتفاع بالإسلام . فالعرب الذين ينتسبون إلى هذا التصور ، يعارضون هكذا وهم يشيرون تخفيفاً للأمر إلى الرسول على الصعيد الديني ، بعدم الاستماع الواضح الحاسم لمحاولة الإسلام إدخال مبدأ جديد سيشارك في الارتباط بالنسب المقدس ، وذلك بإضفاء رفعة في المقام خاصة لعائلة الهاشميين على جميع الأسر العربية الأخرى .

وثمة تصور تقليدي آخر ، أقل حصراً ، يرى في المجموع المشكل من هاتين السلالتين الهائلتين القحطانيين والعدنانيين ، الأمة العربية العرقية الصحيحة الأصول ، وتعتبر العناصر السلالية المحتلة هي وحدها العناصر « المستعربة » والمتناقضة مع العروبة أثناء الفتح الإسلامي وبعده . وإن كان هذا التصور الثاني أقل حصراً فإنه لا يرفض تماماً كالتصور الأول ، مبدأ الذرية

المرتبط بالمقدس الذي يلعب دوره لصالح الهاشميين .

وأخيراً نرى تعريفاً جديداً للعربية والانتماء إلى العروبة يبرز في العصر الحديث فيما بين الحربين ، على أساس ثقافي هذه المرة ، وليس على أساس سلالي ـ عرقي من شأنه أن يحل محل الاثنين الأولين وأن يدمج في السلالة العربية جميع العناصر المستعربة بعد الإسلام التي استبعدت منها . هذا التعريف الأحدث ، الموضوع لأغراض اندماجية من قبل زعماء سياسيين ، يعتبر « عربياً » كل فرد متمثل على الصعيد الثقافي ، يتكلم العربية ، ويسكن بلاد عربية ، ويقول عن نفسه إنه عربي[11] . وهذا التعريف الثقافي الموسع جداً للعروبة يتيح لنا أن ندرج في عدد الأمة العربية ـ التي لم تعد مرادفة لـ « عرق » ـ العناصر غير العرب ، المستعربين (إيرانيين وباكستانيين وأكراد وأتراك وتركمان وشراكسة ، إلخ) . في البلدان العربية وكذلك غير المسلمين . ومن الواضح أن أهليته الرئيسية هي في أنه يلغي دفعة واحدة الواقع الأقلّي ، بتسهيل اندماج جميع الأقليات بالأمة العربية وبالعروبة السياسية . وهذا التعريف كتجلي لنزعة إرادية معينة في السياسة ، المؤهل لخاصية اندماجية تتكرر الأخذ به والاستناد إليه أو المناداة به في الدول العربية الحديثة ، ولكن هيهات أن يدخل حقيقة في الطباع على المستوى الاجتماعي كما في الصعيد السياسي . إن التصورات الموروثة من الماضي لا تنبذ بجرة قلم ومن الأصح الاعتراف بالتعريف المقبول على نطاق أوسع من قبل الأغلبيين ذلك الذي يحكم العلاقات الاجتماعية كالممارسة السياسية وهو التعريف الثاني الذي لا يدمج في الجماعة العربية إلاّ العناصر السلالية المتحدرة ، بالدم وبالإلحاق القبلي ، من قحطان ومن عدنان ، أما التعريف الأول الأشد حصراً أيضاً فإنه قد سقط في الحقيقة ، عملياً في عالم النسيان .

إن دوام هذا التعريف وظهوره على غيره واقع غير معروف في الغرب على وجه العموم ، بالنظر إلى أن المراقب الخارجي غالباً ما يغرّه خطاب الشرقيين عن مجتمعاتهم . إذ كثيراً ما يميل هذا الخطاب الهادف لأن يعرض لعين

الأجنبي رؤية تحديثية للمجتمعات العربية ، إلى أن يخفي الرواسب العرقية الموروثة من الماضي ، كما لو كان المقصود حقيقة واقعة معيبة . والتعريف الثالث المرتكز على أساس ثقافي للانتماء إلى العروبة يأتي في الوقت المعين لستر تلك الحقيقة وإن كانت لم تعد غالباً في الوقائع بعد ، وهي أمنية تقيّة .

من الواضح أنه لو دخل هذا التعريف القائم على أساس ثقافي للعربية وللعروبة ، إلى الطباع إلى حد الحلول تماماً محل التصورات العربية التقليدية (كما يؤكد ذلك بعضهم) ، لكان يمكن لجانب أساسي من الواقع الأقلي أن يختفي منذ زمن طويل ؛ وما كان ليبقى بعد لا « عرب » ولا « مستعربون » بالنظر إلى انتماء الإيرانيين والباكستانيين والأفغان والأكراد والأتراك والتركمان والشركس والصابئين والأرمن ، إلخ السلالي يشطب ويمحَى أمام « عربيتهم » . إن ملاحظة الحياة الاجتماعية والسياسية تحكم بتكذيب هذا الذي لا يعدو سوى تأكيد مبدئي مسكّن ، طباعة على كليشيه يبشر بإفراط حل مشكلة . فبالنظر إلى أن دور الملاحظ العلمي هو اعتبار الواقع كما هو وليس كما يريد العاملون أن يكون ، توجب عليه أن يميز ما يتعلق بالخطاب وما يدوّن في الممارسات الفعلية .

فليس في الوسع تقدير أهمية واتساع الجانب « السلالي » للواقع الأقلي إلّا بهذه الطريقة . ويبدو لنا بوجه عام أن المراقبين أنفسهم قد خفضوا قيمة هذا الجانب السلالي لأنهم يفرقون بصعوبة عربياً من العنصر « المستعرب » ، في النطاق الذي تفوتهم فيه معاً أهمية الخاصية في المشاركة بالنسب والإلحاق النسبي الفعلي لدى العناصر التي يلاحظونها . فهذه المعطيات المختلفة لا تظهر في وضح النهار للعيان إلّا عندما يبدأ العاملون أنفسهم التنويه بها وهو ما لا يحدث إلّا في حالات قصوى وفي حالة النزاع الحاد . ولا ينبغي لذلك أن يقودنا اختفاؤها الجزئي إلى الأفراد بعدم وجودها أو عدم فاعليتها . إن عدم معرفة الخاصيات التي يُعرف العرب بها أنفسهم كـ « عرب » ويطرحون عناصر أخرى في مجتمعاتهم على أنهم « غير عرب » لا يمكن إلّا أن يقود إلى الاعوجاج ،

إلى الإفاضة في تقدير الجماعة الأغلبية (البلدان العربية تكون في النهاية مسكونة من العرب وحدهم) وإلى التقليل من قيمة وتقدير العناصر ذات الأصول المختلفة ، « المستعربة » التي تطرح هويتها وأنساق تماثلها مشكلة في السياسة بخاصة .

٢ ـ ثنائية الانتماء (عربي ومسلم) ومشكلة الهوامش غير المندمجة بالجماعة المسيطرة :

لقد برزت مشكلة ثانية جراء أن الجماعة المسيطرة كانت تعرف نفسها في المجتمعات العربية ـ المسلمة بالرجوع إلى نسقين من التسلسل المراتبي (نظام عدم المساواة المسلم ونظام عدم المساواة السلالي العربي) وإن هذين النسقين كانا على الأقل جزئياً ، غير متوافقين . ففيما وراء النواة العربية ـ المسلمة ، المسيطرة والمنيعة أياً كان النظام الملتمس ، يُعثر على فئات وسيطية متمتعة بواحدة من الهويتين تقرّب من النظام المسيطر ؛ تلك هي حالة العرب غير المسلمين (المسيحيون بصورة أساسية) ومسلمين غير عرب (أكراد ، أتراك ، تركمان ، شركس ، فرس ، باكستان ، أفغان ، في البلدان العربية) . هذه الفئات لم تتوصل أبداً إلى اندماج تام في الجماعة المسيطرة العربية ـ المسلمة ، على الأقل فيما يتعلق بالوصول إلى الخطوة وإلى القيمة الاجتماعية ، والحال فإن عدداً من بينها ، على الصعيد السياسي قد أمسك بزمام السلطة في ساعات معينة . هذا الإطراح لبعض الفئات خارج الجماعة المسيطرة كان يوضع لحساب وجود نسق عدم المساواة الذي كان غير موافق لهم وكان يخصهم بنظام أدنى ، وسيط بين نظام الجماعة المسيطرة ونظام الفئات التي خفضت منزلتها ودفعت إلى الهامش من قبل نظامي عدم المساواة معاً أعني من قبل غير العرب غير المسلمين (أشوريين ، صابئين ، أرمن ، قبط ، يهود ، إلخ) . وندرك بأن هذه « الهوامش » غير المندمجة بالجماعة المسيطرة ، أقليات من نمط خاص ، لم يكن لها من هدف آخر على الصعيد السياسي ، إلا أن تزيل من مجتمعها شكل عدم المساواة المقر بشرعية خفض درجتها ، وأن تعمل على العكس على تغليب المعيار المواتي لها . فقد شدد المسلمون غير العرب هكذا ، في حقب

مختلفة على أولوية الرباط والانتماء الديني في الأنظمة السياسية ، منقصين دفعة واحدة من الانتماء السلالي . وقد أكد الفرس في الإمبراطورية العباسية كما الأتراك في الإمبراطورية العثمانية ، على تفوق الرباط الإسلامي دائماً ، لكي يضعوا الشرعية على سلطة غير عَربية مفروضة على سكان معاندين أكثرهم من أصل عربي . بعض هؤلاء المسلمين غير العرب ، ظهروا بفارط الحمية ، إنهم أعتى وأشرس المضطهدين لغير المسلمين . وهناك أشهر حالتين معروفتين عن السلطة المسلمة للاضطهاد المتعمد لأهل الكتاب وعلى الأخص لليهود هما اضهاد الموحدين في مصر وهم من سلالة مسلمة من البربر والثانية مشهد في فارس[١٢] . كذلك كان الأمر في الإمبراطوريات حديثة العهد بالإسلام فإنها كانت أشد ضراوة تجاه أهل الكتاب . كان اضطهاد هؤلاء يمثل بالنسبة لأولئك الداخلين حديثاً في الإسلام ، في آنٍ واحد ، ممارسة « السلطة » المرتبطة بالنظام الجديد الذي قلدهم إياها الإيمان الجديد وبالنزوع إلى الموضوعية ، تغميق المسافة التي باتت تفصل منذئذٍ هؤلاء المهتدين الجدد عن ماضٍ كانوا يرغبون بنبذه .

بالاتجاه المعاكس دافع العرب غير المسلمين عن أنفسهم ضد التهميش وخفض مكانتهم بإعداد تصورات أيديولوجية معارضة يستبعد فيها الرباط الديني إلى مستوى ثاني (لكي لا نقول أكثر) : فإن خصوم النزعة العثمانية ، الأشد ضراوة في الحركة القومية العربية هم المسيحيون العرب . والذي سوف يطرح تصوراً للقومية العربية متسماً بالعلمانية سيكون مسيحياً أيضاً هو ميشيل عفلق .

في جميع العصور ، سوف يكون هذا النطاق الوسيطي من « الهوامش » غير المندمجة بالجماعة المسيطرة هو المكان هكذا الذي تنشأ فيه مشاريع معيارية متنافسة ، تترجم أيديولوجياً وتوسع بالتأكيد ولكنها تكون دائماً مرتبطة ، بصورة مضمرة ، بالمعركة ضد النزوع إلى خفض المكانة والتهميش الاجتماعي والسياسي .

٣ ـ الانغلاقات في صميم الإسلام وأثر نشر الطابع الأقلّي :

يبقى أخيراً مشكل ثالث يتعلق بحدود الجماعة المسيطرة وما يكون من

شأن تبادل ، وتحديد الجماعات الأقلية المبيّنة المعالم . وتبسيطاً للعرض ، كان تنويهاً ، حتى الآن ، بالجماعة المسلمة كمجموع متوحد لجميع أعضائه ـ شرط الوفاء بشروط سلالية معنية ـ حق الوصول إلى نفس حالة المسيطرين . الواقع إن ذلك لم يكن ينطبق إلاّ على حالة من كان من أعضائه سنيّاً ، أي على المذهب الصحيح ، إذ لم تعرف الجماعات الدينية غير الأرثوذوكسية المختلفة ولا سيما المتعلقة منها بالشيعة أو الناجمة عنها ، في الإمبراطوريات ، غالب الأحيان ، سوى وضع متأرجح بين العزلة المشتبه بها والاضطهاد المميز . وبالمقابل لجأ عدد من الشيعة إلى أعمال العنف (اغتيالات سياسية) ضد السلطة السنيّة سواء أكانت عربية أو فارسية أو تركية عثمانية ، ساعيين إلى الحلول محلّها . وفضلاً عن ذلك ، فإن الشيعة ، بالنسبة للبواعث المذهبية ، جنحت إلى إظهار حكمها الناجز بالنبذ سلفاً على أهل الكتاب ، المعتبرين من قبلها « نجسين » وقاتلتهم بضراوة أشد مما فعل السُنّة ، عندما كان هؤلاء غير المسلمين يتوصلون إلى مواقع رفيعة في الإمبراطوريات الإسلامية .

إن واقع التهميش ، طوال تاريخها كله وتعرضها للاضطهاد أكثر من أهل الكتاب أنفسهم في بعض الأوقات قد جعل من الشيعة أقلية ، بحيث يكون من الحق الاعتراف بأنها رأت نفسها بسبب انتمائها إلى الإسلام أكثر دونية واستذلالاً في جوهرها من غير المسلمين . وقد كان من شأن هذه الدونية النسبية الناجمة عن الانتماء إلى الإسلام ، أن يكون لها من الآثار المتباينة جداً على علاقة الهوية لمختلف الجماعات المتصلة بالشيعة . بالنسبة لبعضها ، حقيقة (كالعلويين والدروز) ، إن السمة السلالية (أغلبيتها عرب) لهويتها قد تفتتت ، بمعنى ما ، في جزء منها بتأثير الانتماء الديني إلى الأقلية . بيد أن هذا الأثر لانتشار الصفة الأقلية لم يكن متساوياً داخل الشيعة ، ولذلك نرى الهوية العربية الغالبة لدى بعض الجماعات الشيعية لم يفسدها الجانب الديني بطابعه الأقلي . وستكون هذه المسألة واحدة من أهم المسائل في دراسة ظاهرة الهوية الغالبة والانفراج السياسي في العصر الحديث .

(١) حول الاستمرارية بين ما يبشر به القرآن والتبشيرات السابقة ، انظر D. Mossan في : القرآن والوحي اليهودي - المسيحي ، دراسات مقارنة ، مكتبة أمريكا والشرق ، باريس ١٩٥٨ ، مجلدان ؛ انظر كذلك S.D. Gottein: Muhammd's Inspiration by Judaïsm, in Journal of Jeurish Studies, 9, 1958, P.P. 149 - 162 - Tar Andrae : Les Origines de l'Islam et le Christianisme, Librairie d'Amerique et d'Orient, Paris, 1955 مترجم عن اللغة السويدية .

(٢) لامانس : **مكة عشية الهجرة** ، بيروت ١٩٢٤ - ج . ريكمنس : **الأديان العربية قبل الإسلام** ، لوفان، ١٩٥١ - مكسيم رودنسون: **العربية قبل الإسلام** ؛ انسيكلوبيدي دي لابلياد ، تاريخ عام جـ ١١ ، غاليمار باريس ١٩٥٧ ، جوزيف شلهود : **بُنى المقدس لدى العرب**، ميزون نوف ولاروز، ١٩٥٨؛ ولنفس المؤلف : **مدخل الى سوسيولوجية الإسلام** ، ميزون نوف ولاروز باريس ١٩٥٨ .

(٣) عن هذه الحقبة راجع : ج-م . وات: **محمد في مكة** ، أوكسفورد ١٩٥٣ و**محمد في المدينة** ، أكسفورد ١٩٥٦ ؛ - مكسيم رودنسون : **محمد** ، النادي الفرنسي للكتاب ، باريس ١٩٦١ طبعة ثانية بصياغة جديدة ، سوى ، باريس ١٩٦٨ ؛ ولنفس المؤلف : سجل الدراسات المحمدية في مجلة تاريخية جـ ٢٢٩ ، كراسة ٤٦٥ كانون ثاني - آذار (يناير / مارس) ١٩٦٣ ص. ص. ١٦٩ - ٢٢٠ .

(٤) آرمان آبيل : **عهد نجران وتطور حق أهل الكتاب في الإسلام** ، كورمتريه ١٩٤٥

(٥) ستيفن بونسمان : تاريخ الصليبيين ، كامبردج ١٩٥١ مجلد ١ ص ٣٢

(٦) لويس غارديه: **المدينة الإسلامية ، الحياة الاجتماعية والسياسية** ، باريس ١٩٦١ ص ص ٣٤٥ - ٣٤٦ ، وهو ينقل جوهر هذا الدستور . ومن جهة أخرى فإن الدراسات حول أحوال غير المسلمين في المدينة الإسلامية هي مفصلة في: A.S.Tritton The Caliphs and their no - Muslim subjects ، لندن ١٩٦٠ - انطوان فتال : حالة غير المسلمين الشرعية في بلاد الإسلام ، بيروت مجموعة أبحاث - ف . ج . شكري قرداحي : تصور الحق الدولي الخاص وممارسته في الإسلام ، في مجموعة دروس أكاديمية الحقوق الدولية جـ ٦٠ ص ص. ٥١١ - ٦٤٢ - حامد أبو الغزالي : مبدأ

التميز بين الإسلام والكفر طبعة القاهرة ١٣١٩ / ١٩٠١ .

(٧) نجد هذه القضية معمقة ومفصلة في **بُنى المقدس** ، السابق ذكره لجوزيف شلهود وكذلك في المدخل إلى السوسيولوجية . .

(٨) فصل هذا الموضوع بصورة خاصة : لويس غارديه : المدينة الإسلامية ، مصدر سابق انظر كذلك لورانت شابري : **نوعية السياسي في المشرق العربي** (العراق ، سوريا ، الأردن ، الكويت) ، أطروحة ، باريس ، السوربون ١٩٨٠ مجلداً .

(٩) تنكر الفكرة التي تصادفها أحياناً لدى بعض المستشرقين ، التي يزعمون وفقاً لها أن اعتناق الإسلام قد أصبح في فترة ما ، طريقاً للوصول إلى العروبية وللعروبة . صحيح أن الانتماء إلى الإسلام يعزز هوية العرب العرقية ، في النطاق الذي يكون فيه الإسلام هو دين العروبة المتميز ، جزء أساسي من إرثها (وهو ما يجعل العرب المسيحيين يظهرون أحياناً تعلقهم به) . فليس ينظر لعربي مسيحي في الحالة العادية نظرة منقوصة لأنه مسيحي عن العربي المسلم . حتى ولو كان ينظر أحياناً إلى انتماء عرب آخرين إلى المسيحية نظرة دافعها السخط لدى بعض العرب المسلمين ، قضت على المسيحيين العرب بحالة أدنى ، فإنه لم يمثل أبداً عنصراً لإنكار هويتهم العربية عليهم . وعلى العكس فإن **غير العربي لا يصبح « عربياً بعض الشيء » ، بانضمامه إلى الإسلام** ، بل أكثر من ذلك في أيامنا هذا إلاّ بالماضي . فلقد كانت الهوية الدينية والهوية العرقية دائماً في العالم العربي الإسلامي مفهومين تصورين مختلفين تماماً ومنفصلين على مستوى التطبيق . وليس ثمة من إلتباس بينهما إلاّ في « ضبابية » بعض أعمال الاستشراق . باستثناء واحد أشرنا إليه فيما بعد وأسميناه بـ « أثر نشر الطابع الأقلي للعنصر الديني باتجاه العنصر العرقي (الفصل الأول الفقرة ٣/١١) وأيضاً فإن هذه الظاهرة لم تبتعث في زمن ما إلاّ ظلالاً خفيفة من الهوية العربية الأكثرية (حالة العلويين المدروسة في الفصل الخامس) .

(١٠) في أيامنا ، يشير عدد من المؤلفين ، متأثرين بالأبحاث التي جرت مؤخراً عن شعوب الجنوب العربي القدامى ، إلى أن الفرضية العكسية هي المقرة على وجه العموم والتي يمكن اعتبارها صحيحة بحق ، وهي القائلة إن العدنانيين هم « عرب الأصول » والقحطانيين هم « المستعربون » . حقيقة إن سكان المدن القدامى في اليمن كانوا يتكلمون لغة الجنوب التي ما زالت آثارها باقية إلى الآن مثلاً في ظفار وسوقطرة ، وتحدرت منها لغة الغز والأمهرية في الحبشة . ولكن ما يهمنا هنا هي الملاحظات المقرة اجتماعياً والتي تقيم فوارق اجتماعية وسياسية أساسية وأقل منها كثيراً مصداقية أساسها على الصعيد العرفي . فضلاً عن أن سابقية انتماء القحطانيين إلى العروبة لم تكن موضع نكران أبداً من العدنانيين أنفسهم ، الذين كانوا يهتمون مع ذلك اهتماماً

خاصاً في جميع العصور بأن ينبذوا حجة محتملة كانت تلعب ، على صعيد الحظوة لغير صالحهم . أما الأنثروبولوجيا فلم تقدم بعد إجابة نهائية حاسمة .

(١١) كان ساطع الحصري أحد الكتاب ورجال السياسة الأوائل الذين طرحوا هذا التعريف الجديد للعرباوية وللعروبة وهو من أصل سوري وتولى منصب وزير التربية الوطنية في العراق في العهد الملكي . (اقرأ مذكرات في العراق ، بيروت مجلد ١ لعام ١٩٦٧ ومجلد ٢ لعام ١٩٦٨) وللدراسة تقديم أشمل لأفكاره السياسية انظر : **William L. Cleveland : The making of an Arab nationalist** , Prineetan 1971 .

(١٢) أوردها : سالومون غواتان Salomon Goitein في كتابه : **يهود وعرب** طبعة مينوى ، باريس ١٩٥٧ .

الفصل الثاني

الأقليات في تاريخ الشرق الأدنى
من الإمبراطوريات المسلمة إلى الاختراق الغربي

١ ـ تكيّس الأقليات

١ ـ النظام شبه المتمتع بالحصانة للطوائف غير المسلمة :

لقد نودي في القرآن (٥/٥٣ ـ ٥٦) بمبدأ فصل ضروري لمجتمع المؤمنين عن اليهود والمسيحيين . وهذا الفصل المبدئي يتجانس مع استقلال ذاتي واقعي بالنسبة لأهل الكتاب الذين حافظوا على تنظيمهم المدني والقانوني والديني الخاص . وهذا يعضد إقامة أنظمة سياسية مسلمة تقليدية ذات بُنى متراخية جداً ولا مركزية ، تتجاوز فيها ، متعايشة جنباً إلى جنب هيئات وسيطة عديدة (طوائف) تقوم هي نفسها على إدارتها على نحو شبه دول ، وقد سمّيَ هذا النظام من الطوائف المتداخلة ، في الإمبراطورية العثمانية « نظام الملل » بالنسبة إلى « ملة » (وتعني شعباً وأمة) . وكان كل من شبه ـ الدول هذه يقتضي مؤسساته الإدارية والسياسية النوعية ، موكلة إلى السلطة الدينية . ولم يكن للحكم المسلم أن يتدخل في تسيير دفتها[1] .

وقد بولغ في مضاعفة ومكاثرة المؤسسات الأقلية بموازاة مؤسسات المجتمع ككل ، مبالغة بعيدة المدى ، ولم يكن المسيحيون واليهود يرجعون إلا إلى محاكمهم الخاصة بالنسبة لكل ما كان يتعلق بالشؤون بين الطوائف على الصعيدين المدني والجزائي . وعندما يتكشف نزاع ما أنه غير قابل للحل كان بمكنتهم دائماً اللجوء إلى السلطات القضائية المسلمة . ولكن هذا الحق ظل في

جوهره نظرياً بسبب رغبة الطوائف في أن تحد إلى أقصى ما يمكن المداخلات المسلمة في شؤونها الداخلية . وبالمقابل كان كل نزاع ينشب بين مسلم وغير مسلم من اختصاص المحاكم الإسلامية .

وكان تأثير هذه التعددية في المؤسسات ، أنها أعادت توزيع الأدوار الإجتماعية داخل كل طائفة وفقاً لمخطط هرمي متدرج شبه كامل وأن تمركز ، من حيث المبدأ ، جميع النشاطات الإجتماعية داخل الدائرة الطائفية . كذلك أزرت مضاعفة الجمعيات الثقافية والتالي داخل سياجات محكمة كما جميع أشكال الجمعيات الأخرى ، في هذه النتيجة .

كذلك يشر تمركز الطوائف البشري هذا الإنغلاق ، هذا الإنطواء على الذات ، فإن تجمع الأفراد المنتمين إلى نفس الدين في حي منفرد من المدينة المسلمة لم يكن ينتج عن ترتيب مشروع . إنه لم يكن يصدر لا عن قاعدة قرآنية ولا عن تشريع إسلامي لاحق ، لكنه كان يشكل وراثة سابقة جداً على الإسلام . وإذا كان تنظيم المدن في الإمبراطورية المسلمة يقدم للعيان مظهر تجمع من « الغيتوات » ـ مع إشكالية الفصل لهذا المعنى الحديث ـ فلا بد بالأحرى أن نرى في ذلك أثر نمط التجمع الأبوي البدائي : كل طائفة دينية ، مسلمة كانت أم غير مسلمة تميل من نفسها إلى أن تتجمع في حي من المدينة . وفي داخل هذه الأحياء نفسها تجري التجمعات تبعاً للعشائر والقبائل . وكان هذا العزل في المسكن مقدراً ومطلوباً من الطوائف الأقلية ، كعنصر هام يساهم في استقلالها الذاتي لحياتها الإجتماعية وأمنها ، إظهاراً لمكنونها الخاص بالإختلاط بمودة خالصة مع عناصر من طوائف أخرى[٣] . والأمر على هذا المنوال في الأرياف ، ومن باب أولى في حالة الأقليات الدينية المهاجرة فراراً من ضغط الفاتحين السياسي ـ الديني أو من الأورثوذكسية ، وعاملة على الإستفادة من العزلة الجغرافية من أجل الحفاظ على نزعتهم إلى الخصوصية .

إن كثرة تواتر أوضاع الإحتكاك بين أعضاء جماعات الأقليات وأعضاء

جماعة الأكثرية قد اختلف تبعاً لتموضعها ، لمكان استقرارها . ففي الأرياف كان الذمّيون يمارسون شعائرهم القديمة ويواصلون التخاطب بلغة أجدادهم . وكان في وسع العزلة أن تبلغ شأواً عالياً في اقتصاد معاشيّ مرتكز في جزء كبير منه على الإستهلاك الذاتي . وكثيراً ما كانت المخالطات بين الطوائف تقتصر على مبادلات اقتصادية نادرة ، وعلى التأدية العرضية للضرائب المفروضة على الذميين . وبالنسبة لسائر الأمور الأخرى . كانت الحياة الاقتصادية والاجتماعية كلها تبقى داخل حدود الطائفة . ولم يكن في وسع الخدمة العسكرية قط ، طالما لم تكن تعني الذميين المعفيين منها ، إتمام وظيفة المزج السلالي - الثقافي التي تؤديها في العصر الحديث . وما خلا في حالة الإجتياح الأجنبي كان عبء الحرب يقوم بأكمله على المسلمين . حقيقة إن الشريعة الدينية تسمح بتجنيد الذميين ولكنها تحدد بدقة أن ذلك لا ينبغي أن يتم إلّا في الحالات التي « نثق بهم فيها » . وقد قاد هذا الشرط الظاهر أنه من الصعب الوفاء به أغلب الأحيان ، الإمبراطوريات المسلمة دائماً تقريباً ، إلى استبعاد الذميين من جيوشها ، ولم يكن هذا ميزة زهيدة ، بالنظر إلى مدة الخدمة العسكرية كانت تبلغ ذلك العصر خمس عشرة سنة . ولكن عدم المساواة هذه إزاء الخدمة العسكرية كانت تعوّض بفارق العبء الضريبي الذي ينوب غير المسلمين .

في الأرياف ، كانت الصلات تبقى هكذا ، مختصرة جداً ، محدودة غالباً بالتبادل التجاري بدرجة صغيرة وعلى الحرب بين الطوائف المعادية على وجه العموم بعضها للبعض الأخرى . ولم يكن إنغلاق الأقليات ، في هذه الشروط ، بعيداً عن بلوغ الذروة ، وسوف يلعب محاصرة عدد من الأقليات الريفية ولا سيما في المرتفعات الجبلية ، دوراً كبيراً في تعزيز هويتها وقدرتها الخاصة على التعبئة .

بالمقابل ، لو أن الصلات ، في إطار المدن ظلت من النمط الشريحيّ لكانت وضعيات الاحتكاك بين الأفراد المنتمين إلى طوائف مختلفة ، تتوجد مضاعفة . وقد ظهر هذا ، في المقام الأول ، كنتيجة للحياة في المدن التي

تزيد من فرص المبادلات من أجل المعيشة وتحشد المساكن . ولكن تكاثر الإتصال هذا بين الطوائف كان هكذا نتيجة الفارق في المستوى الثقافي وبخاصة في الاختصاص العلمي والتقني الحاصل لمختلف الطوائف الإمبراطورية المسلمة الأولى ، رغب معتنقو الإسلام الجدد في أن يكرسوا أنفسهم للعلوم وخاصة التاريخية وللفنون الجميلة . وكانت مساهمتهم في إعداد الحضارة العربية ـ الإسلامية هامة . وظهروا كأنما هم الكوادر المختصين للدولة الجديدة . ولعبت هذه الظاهرة نفسها دورها لصالح الذميين الذين لم يطل الزمن عليهم ، على الرغم من منعهم من ممارسة وظائف ذات سلطة في الدولة ـ الإدارية إلى جانب وظائف أخرى ـ على أن يتقلدوا مناصب رتيبة رسمية ، وأن يدخلوا في مباراة مع المسلمين على الصعيد السياسي . وعلى غرار ذلك لعب التحريم الشرعي من ممارسة تجارة المال ، وتعاطي الربا على نحو خاص ، لصالح المعنيين بالشؤون المالية من المسيحيين واليهود ففتح أمامهم الباب لتقلد وظائف رسمية كبيرة في بيوت المال في مختلف عهود الأسر الحاكمة : الأمويين والفاطميين (في القاهرة) . وبالأحرى في عهد العباسيين الذين سعوا إلى الإعتماد على جماعات غير سنية وغير مسلمة ، في حين إستبعد العنصر العربي[٣] . وقد أسندت في عهدهم مراكز رتيبة سياسية عديدة لعناصر من الأقليات ، معظمهم من الفرس ، ما عدا منصب الخلافة نفسها الذي بقي عربياً ـ سنياً . وفي ظل هؤلاء العباسيين أنفسهم ساهم المسيحيون والإيرانيون ، بيالغ النشاط في الـ « عصر الذهبي » للحضارة المسلمة ، بالترجمة للفلاسفة والأطباء والعلماء من اليونانية إلى العربية ومن العربية إلى اليونانية وبالمشاركة في الإختراعات التي جعلت من بغداد المركز العالمي للفكر حتى القرن العاشر .

وهكذا ، على المستوى الثقافي ، لم يكن لمفهوم « تمثل » الأقليات في صميم جماعة مسيطرة تتمتع بثقافة مسيطرة هي نفسها من معنى في الشرق الأدنى العربي . فإن ثقافة عامة صحيحة معدة بالإشتراك تحت الراية العربية المسلمة وباللغة العربية . فرضت نفسها على كافة الجماعات ، ثقافة مشتركة

متأثرة المنوعات الثقافية الثانوية ، ولا سيما في الألسنيات . وما يبرز والحالة هذه لملاحظ هذه الثقافة المشتركة المعدة في بوتقة الإمبراطورية المسلمة هو تعلق بل وتشبث كل طائفة سلالية - دينية بالتركيز والتشديد على ما كان يفرقها عن الطوائف الأخرى : لغتها ، دينها وقيمها ، في نفس الوقت الذي كان أعضاؤها يشاركون فيه بالمزج المشترك . فمن النادر وجود مجتمع انطبع بهذا القدر بتأثير هذين العنصرين اللذين يعملان باتجاهين متعاكسين : إتحاد ثقافي قوي مؤثر على الجماعات كافة من جهة ، ومن جهة أخرى ميل بالغ الإفراط إلى الغلو الإيديولوجي في الفوارق بين الجماعات . فلم يُنص إذن التمثل ، الذي نمضي به بعيداً جداً إلى تقريب الهويات .

٢ - مشكلة الشرعية في السلطة السياسية المسلمة :

لقد إتخذت العلاقة ، مع خلق الامبراطوريات المسلمة ، بين شتى الطوائف ، شكل علاقة السلطة فجلبت علاقة التسلط هذه السؤال التالي : « كيف قُبلت هذه السلطة من الأطراف الحاضرة؟ » فإن تلاشي شبه إقليمية الأقليات السوسيولوجية المبالغ فيها لم يكن يحل في الواقع جميع المشاكل السياسية المرتبطة بالتعايش السكني .

فمن المعروف أن مجموع المسلمين من حيث هم هيئة ، يعتبرون أنفسهم مدعوين بكامل الشرعية إلى ممارسة زعامة قيادية على العناصر غير المسلمة . بسبب سمو وحي محمد على الأديان الأخرى سواء أكانت كتابية أو وثنية . إذن كان المسلمون أنفسهم يجدون أن تفرض السلطة المعترف بها والمقبولة من جانبهم، على حد سواء على الأقليات الدينية . وقد اقتضى الأمر كثيراً حتى راحت الأقليات الدينية المعنية هذه تشارك في هذه الآراء . فإن الأقليات المسلمة غير الأورثوذكسية نازعت دائماً السلطة السنية باسم تصورها الخاص للخلافة وتطلعاتها الخاصة إلى زعامة مجموع الأمة المسلمة . أما الأقليات غير المسلمة ، وإن وضعت موضع الإستحالة العملية لإظهار نزعتها التبشيرية ، فإنها لم تكن أكثر تقبلاً لهذه النظرية القائمة على

تعوق وضعها الأخروي المسلم ، التي كانت تريد إضفاء الشرعية على السلطة المسلمة . ولأن الأقليات الدينية جميعها كانت متكونة إنطلاقاً من نزعات مختلفة دينية ، كان عليها باسم امتلاكها للـ « حقيقة » ، وللخاصية التمييزية التي كانت هذه الحقيقة تمحضها لها ، أن تؤيد إنحشارها في استراتيجية للمنافسة ، مطبوعة بإرادة هيمنة دينية وأحياناً سياسية (ستراتيجية ، « ذات نزعة نضالوية ») . فإن مفهوم « الشعب المختار » الذي يدعيه في آن واحد اليهود والعرب المسلمين ، وأخذت به من جديد إلى ما لا نهاية الفرق الطائفية وفرق الفرق (القائلة عن نفسها « فرق مختارة ») ويتعهده من عصر إلى آخر ظهور « مخلّصين Messies » (في الإسلام ، اليهودية ، المسيحية) ، قد كوّن المرتكز الأساسي لهذه الإيديولوجية المنكرة لعلاقة السيطرة المؤسسة في الوقائع . وسوف لا يتحقق المرء أبداً . في البلدان العربية - المسلمة ممّا يلاحظ كثيراً في أوضاع أخرى بين الطوائف : أقلية تابعة ، منخرطة في القوالب والمخططات الجاهزة المبنية من قبل الجماعة المسيطرة ومتقبلة Sterestypes من هنا ، بصورة لا شعورية غالباً تعريفها للوضع أو تصورها للـ « قيمة » المسلمة بشرعية عدم المساواة (« إمتياز درجة ») . ففي الشرق الأدنى ، على العكس ، كانت المعركة الإيديولوجية وإن خفيت على وجه العموم ولم يعبر عنها سياسياً . حاضرة دائماً . حقيقة أنه كان من المستحيل على عدد من الأقليات (أهل الكتاب) التفكير في توطيد هيمنتها السياسية أو حتى الدينية ، بالإستناد إلى علاقات القوى العددية والسياسية ؛ ولكن العنصر المخلّص في إيديولوجيتها ، كان على وجه الدقة ، يعوّض النواقص المفروضة بالحقيقة الواقعة وبالعجز الفعلي ، بالإسقاط على نسق الأسطورة لوضع مختلف ، مقيماً تقييماً رفيعاً ومعوضاً عن جميع الحرمانات وخيبات الأمل المعاناة .

غالباً ، كانت هذه الأسطورة الملتحمة بإيديولوجية طائفة (بعقيدتها الدينية مثلاً) تقتضي مركّبة إنفصالية قوية معلنة إلى حد ما : هكذا كان عدد من الطوائف اليهودية الشرقية تعتبر نفسها دائماً في حالة النفي ، السبي ، في وضع انتظار مخلّص ، يحدد قدوم اليوم في فلسطين . فإن سالومون غواتين Salomon

Goitein بصدد في مؤلفه يهود وعرب ، السابق ذكره ، أمثلة كثيرة لـ « مخلّصين » الذين ظهروا في العراق عبر العصور ونجحوا في أن يجتذبوا جزءاً كبيراً من الطائفة اليهودية في العراق إلى السير وراءهم ، قائدين أعضاءها للتجرد من جميع أموالهم بقصد الـ « طيران » إلى فلسطين المذكور في النصوص المقدسة . وهو طيران ، كان يجب ألا يحدث إلا عام ١٩٥٠ عندما طارت أغلبية الطائفة اليهودية في العراق تقريباً إلى إسرائيل في طائرات بضائع .

في حالة الطوائف المسيحية ، يكون ظهور النزعة الإنفصالية أقل كمسألة عقيدة دينية ، ولكنها تارة تكون محتواة في مشروع ألفيّ في بعث قومي (الأرمن وماضيهم كدولة - أمة) وطوراً في مشروع تحرري معتمد على الغرب ومنفتح على ستراتيجية ذات نزعة نضالوية (الموارنة والتحايل على السلطة في جبل لبنان) أو انفصالية (الأشوريون ومشروعهم للوطن القومي) . وسوف يسعى معظم الطوائف المسيحية بشيء من النجاح إلى استقلالها الذاتي ما أمكن بالنسبة إلى السلطة المسلمة بالإنتقال إلى حماية القوى الأجنبية السياسية أو حتى القضائية ، وهي ظاهرة تصبح بالاستثناء ، في القرن التاسع عشر ، عملة دارجة إلى حد تقلق الباب العالي .

هكذا ، في نظر مشكلة شرعية السلطة المسلمة ، ظهرت الأقليات السلالية - الدينية غير المسلمة ، في إطار الامبراطوريات ، أقل « إندماجاً » كثيراً مما يدعنا نفترض طابع التراضي ظاهراً للعلاقة الأكثرية ، إذ أن هذه العلاقة التعددية ، الرضائية ، صورياً ، تتشكل تدريجياً بخلفية نضالوية أو انفصالوية تتضح صراحة تقريباً بحسب العصور .

من جانب آخر ، لا يسعنا أن نغفل عن الإشارة إلى الوجه اللا - تمثلي للتسامح المسلم بإزاء تلك الهيئات الاجتماعية التي لم يكن الإنفراج السياسي مطلوباً لها حقيقة ؛ فلم يكن في الوسع تأمين الإنفراج السياسي ، في الواقع ، في الأمة المسلمة ، إلا عبر الدخول في الدين . وبإزاء السلطة المسلمة كانت الأقليات اليهودية والمسيحية هي التي تلتجيء في أغلب الأحياء وراء مبدأ

حيادها المدني ... الديني وفي الوقائع ، وراء لامبالاة سياسية معينة بالمقابل ، كان منتظراً من الخلافة نزعة تدخلية في أدنى الحدود بشؤونها الخاصة . وهكذا جرى تصور هذه البنية للعلاقات المتداخلة بين الطوائف في الامبراطوريات المسلمة ، على نحو ألا تُطرح معه أبداً - بعبارات مباشرة - مشكلة شرعية سلطة الخلافة وشرعية السيطرة العربية المسلمة بالنسبة للأقليات . فإن الشرعية والإنفراج السياسي يدركان بالنسبة لهما فحسب داخل إطار الطائفي ، في علاقة السلطة التي تربط الزعماء الدينيين ، من بطاركة أو حاخامين ، بأتباعهم . فخارج هذا الإطار ، المنغلق بنيوياً ، سياسياً وإيديولوجياً ، لم يكن من الممكن أن يكون ثمة سلطة شرعية .

مع الأخذ بعين الإعتبار لهذا التعايش بين الطوائف المقتنعة بعودة باختيار قيادة زعامة المجموع . فإننا نتصور أنه لم يكن حقيقة في تلك الامبراطوريات ، أبداً ثمة اعتراف لشرعية السلطة المستقطبة من طائفة ما ، ولكن في أحسن الحالات ، كان هناك تراضي موقت على كيفيات ممارسة السلطة (على قاعدة التدخل بحدود الأدنى) . يمكن أن نرى فيه اعترافاً بشكل من شرعية السلطة المسلمة ، ولكن بالتأكيد ليس اعترافاً بشرعيتها .

في حالة الأقليات السلالية المنتمية للإسلام السني ، سوف يظهر التنازع على السلطة العربية - المسلمة والرغبة باستبدالها أو الحلول محلها ، المشروعة بمبدأ المساواة بين المسلمين ، بصورة أكثر وضوحاً كذلك . فذلك هو معنى « احتياجات السلطة » التي حققها الفرس والأتراك التي لم يتحملها العرب بدورهم إلا بالكره .

II ـ أوضاع المخالطة ومواقع الأقليات في الأنظمة السياسية التقليدية[4]

١ ـ وظائف الأقليات في توازن سلطة الخلافة ـ

ديالكتيك السيد والعبد :

منذ سقوط الأمويين ، الذي أخذ يتسارع بقوة ، جراء عداء الشيعة ، وجدت نفسها أقليات معينة قد انحشرت تدريجيا في اللعبة السياسية التي بدأها الخلفاء لإعادة التوازن في السلطة المهددة على الدوام من جانب المشايعين (من العرب) للأسرة القديمة .

ولم تكن الخلافة ، وهي تتعرض لطموحات العشائر أو القبائل العربية المطالبة بالسلطة بأية ذريعة كانت ، دينية أو غير دينية ، تدافع عن نفسها إلا بتشديد قبضتها وبتنمية قوة بعض الأقليات التي جنحت بدورها إلى تكوين خطر على السلطة . لإنه إذا كانت الخلافة ، على المستوى المعتاد ، يجب أن تكون عربية . . مسلمة ، فما من شيء كان يعارض شرعياً في أن يتمكن غير العرب من الوصول إلى السلطة بشرط وحيد أن يكونوا مسلمين .

ولقد استفادت الفرق المسلمة التي كانت متحدة المشارب مع أصحاب السلطة الجدد ، متفقة معهم في عدائها للأمويين ، من انعامات العباسيين عليها في مراحل خلافتهم الأولى . ثم قمعت بعد ذلك دون هوادة أو مداراة عندما رأت المملكة الجديدة سلطانها ثابتاً مؤيداً . وتشهد مذبحة البرامكة (أسرة فارسية هامة يسرت وصول المنصور إلى السلطة، أو خلفاء بني العباس، وقد دعوا بعد استفحال أمرهم إلى مأدبة حيث قضى عليهم بأمره) على هذه الإرادة من جانب الخليفة للتخلص من سند أصبح في نظره متسلطاً مفرطاً في تسلطه ، وبالتالي خطراً . ويوضح هذا الزوال المتزايد لحظوة الفرس الذي إذا ضم إلى زوال حظوة العنصر العربي وإبعاده عن السلطة ، إضطرار الخلفاء العباسيين للإستعانة بدعم المرتزقة الأتراك لإنقاذ خلافتهم . وهكذا في أقل من قرن بعد وصول العباسيين إلى السلطة ، عادت حقيقة هذه السلطة الواقعة إلى أيدي

السنيين - ولكن السنيين غير العرب - مع صعود القوة التركية . وفقد الشيعة مكانتهم وهدم مشهد الحسين في كربلاء . وقمعت النزعة السنية إلى المماثلة أية محاولة شيعية جديدة وسط الإسلام . وكانت الأقليات المسلمة غير العربية تستعيض عن نقص عددها بقدرتها العسكرية وبتآلفها الطويل مع حياة المدن (بالمقابلة مع القبائل العربية) : وتلك كانت بخاصة حالة الأتراك (أتراك الأصل ومماليك ، يجلبون أسرى من البلدان المحتلة لكي يشكلوا في تركيا طبقة عسكرية) الذين ، بعد أن وصلوا إلى العاصمة العباسية كحرس للخليفة ، فاستثاروا بذلك بغضاء الجمهور من أول احتكاك ، إنتهوا إلى مركز بالغ السطوة في البلاط في منتصف القرن التاسع . ولم يطل الزمن على هؤلاء الجند المرتزقة ، الذين لم تكن لهم من حيث المبدأ . مصلحة في قضايا الخلافة ، حتى أصبحوا أسياد الامبراطورية : إذ كانوا يزيحون من يشاؤون من الخلفاء وينصبون من يشاؤون . وكان زعيمهم يمسك بزمام السلطات العسكرية والمدنية في حين لم يعد للخليفة السجين في قصر إلا النفوذ الديني ومظاهر سلطة استبدادية . إن مصير هؤلاء الجند من المرتزقة الأتراك ليوضح جيداً صلات التبعية في سلطة الخلافة بإزاء جماعات أقلية معينة ، وهي تبعية كانت تمكن في الوقت المناسب ، أن تتحول ، دون قيد ، إلى عكس علاقات السيطرة .

في عام ١٢٦١ نالت سلطة المماليك تكريسها الرسمي عندما استقر آخر خليفة عباسي ، قادماً من صحراء العراق التي التجأ إليها في كنف البدو ، في مصر وأعلن بيبرس سلطاناً على جميع البلدان المسلمة وغدا الانشغال الأساسي للمماليك المقيمين في القاهرة أن يصدوا إجتياح الفرنجة في فلسطين واندفاع امبراطورية الموغول المقامة في بغداد . وفي ظل طغيان هذه الطبقة المملوكية أقصيت عن السلطة جميع العناصر غير التركية سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة . وجراء هذا التسلط عانت الطوائف اليهودية والمسيحية كثيراً من العسر على أثر التحالف الذي عقد . في إمبراطور الخصم الموغولية ، بين نظرائهم و« الحزب البوذي » الذي كان الصراع على السلطة يجعله معارضاً لـ « حزب

المسلم والموالي لتقارب مع القاهرة . الأمر الذي أدى إلى أن يضم المماليك المسيحيين واليهود بالعار كأعداء محتملين .

وابتداء من تلك الفترة مال وضع اليهود القانوني ، الذي كان حتى ذلك الحين أكثر مواءمة من وضع المسيحيين ، إلى أن يصبح كالمسيحيين سواء بسواء . إذ في حين أن هؤلاء اليهود نعموا من قبل نسبياً بعطف الحكام في ظل سلالات الفاطميين في القاهرة (١٠٦٣ - ١١٨٠) والأيوبيين في سوريا (١١٧٣ - ١١٩٣) وحتى في عهد أوائل المماليك (البحريين) ، فإنهم أحلوا يرون وضعهم يتدهور بأكمله ، هكذا في الامبراطورية المملوكية (١٢٥٨ - ١٥١٧) .

إن الفروق المدخلة في نصوص ذلك العصر بين وضع المسيحيين القانوني ووضع اليهود كانت ، فضلاً عن ذلك نظرية إلى حد كاف ، لأن المسافة كانت زهيدة بين تلك النصوص ، العتيقة غالباً والتمييزية بازاء الأقليات ، والوضع الحقيقي ، بالغ الشناعة الواقع على كافة الأهالي . وقد إنتهت الفوارق النازلة والمؤثرة من حيث المبدأ على الوضع القانوني للأقليات والوضع القانوني للأقليات والوضع القانوني للمسلمين العرب ، إلى أن تفقد كل أثر عملي بقدر ما كان الإضطهاد العام عظيماً .

ومع ذلك لم يستطع الحكام الاستغناء عن الأقليات استغناءاً كاملاً نظراً لكفاءاتهم الخاصة في جميع ميادين الإدارة . ولئن كان قد اختفى تدريجياً تأثير اليهود من مصر المماليك البحريين فإن تأثير المسيحيين اليعاقبة ، على العكس بقي فيها وإن كان ضعيفاً . فقد احتفظ الوزراء المسيحيون في ذلك العصر بسلطة على الإدارة وبتأثير على السلاطين رزين وخفي .

٢ - طوائف حواجز وطوائف أكباش فداء :

على عكس الأقليات السلالية المنتمية إلى الإسلام السنيّ ، التي وهي تشكل في بعض الأوقات الدعامة الرئيسية للخلافة ، قد أخذت تميل بعدها للتماثل مع الجماعة المسيطرة وإلى الحلول محلها إحتمالاً ، فإن الأقليات

رأت نفسها بنيوياً قد أقصيت إلى حدود موقع الأقليات اليهودية والمسيحية ، حقيقة أنه لم يكن في وسع هذه الوسيطة (أو أقليات حدودية ، ثغورية) . الأقليات أن تأمل في الوصول إلى السلطة العليا ، ولكن على أكثر تقدير التأثير عليها . وكان ضررها بإزاء كسب السلطة يتوزع على مستويين : الصعيد الشرعي المسلم الذي كان يحرم عليها بداهة الوصول إلى الخلافة ، وصعيد علاقات القوى ، حيث كانت قلة عددها وإبعادها عن الوظائف العسكرية يقللان أمامها من فرص الاستيلاء على السلطة بالقوة . وبالتالي فإن هذه الأقليات هي التي كانت تثبت أنها أكثر أمناً بالنسبة للسلطة . وكان عليها هكذا وقد حيل ما بينها وبين الكتلة الجماهيرية وبينها وبين الوصول إلى قمة السلطة السياسية ، أن تستثمر على قدر الإمكان في حالة الأقليات الوسيطة .

ثمة ميل معين لدى أهل الكتاب إلى التخصص الوظيفي ، في الشؤون المالية والإدارية خاصة ، تحضره أهلية تقنية بقدر ما تيسره استعدادات شرعية مسلمة (خاصة في مادة المال) قد جعل منها حليفة شريكة لا يستطيع الخلفاء الاستغناء عنها . فإن وظائف المالية هذه كانت وقفاً موكولاً إلى اليهود والمسيحيين لإن الإسلام كان يحرم تجارة المال وكذلك وظيفة التنسيق بين السياسة والمال ، التي لا يستغنى عنها بسبب بنية الدولة العربية نفسها ولكن ينظر إليها وفقاً للشرائع غير جديرة بالمسلمين . وما كان لهذه الوظائف أن تكون إلا من نصيب طائفة من غير المؤمنين ، ومواطنين من النطاق الثاني ، الموسومين إذا صح القول . فإن الخليفة المنصور هو الذي أمر في عام ٩٠٨ بالاستثناء لصالح أهل الكتاب في السماح لهم بتولي وظائف الجهابذة (وظائف البنوك) ووظائف الأطباء (التي كانت مغلقة عليهم وفقاً لروح تعليمات عمر) . وكانت وظيفة خازن البلاط . المسندة دائماً إلى غير المسلمين ثابتة مما يدعو للدهشة في سياق سياسي حيث كانت ثروة الخليفة تقود إلى أعظم التقلبات في مصائر كبار الموظفين الإداريين . ففي الحقبة الأولى من عهد الخلافة العباسية - لعلها تقرب من قرض - كانت الأقليات المسيحية واليهودية بخاصة تحتل مكانة متميزة في الامبراطورية . وكان تأثير بعض أعضاء هذه الطوائف عظيماً جداً لدى

الخلفاء . وكان دور ديوان الجهبذة ، على ما يبدو ، هو تنظيم تداول العملة (ابتداء من الوقت الذي استبدلوا فيه المعيار الذهبي بالمعيار الفضي والدينار بالدرهم) والعمل على مبادلة النقد الذهب بالنقد الفضة من مقاطعة إلى أخرى في الامبراطورية . وكان ديوان الجهبذة يجمع مكوس الصرف المجباة لخزانة الخليفة . وبادىء ذي بدء أسند هذا الديوان إلى مسيحي ثم إلى مسلم ، ثم إلى أسرة من المسيحيين هي ابو حنا ، ثم إلى يهود ، يوسف بن فنحاس وهارون بن عمران .

في بعض التواريخ المحددة والاستحقاقات ، كانت مسألة تجهيز النقود بكميات كبيرة قضية حياة أو موت بالنسبة لسلطة الخلافة للايفاء بحاجات الدولة وخاصة من أجل الدفع للجند الذين لا يحتملون اي تأخير خشية العصيان المسلح . والحال أن تحصيل الضرائب في الامبراطورية قلما كان يطابق الاستحقاقات المعتادة وهذا يفسر ما كان يتمتع به الصيارفة من التأثير العظيم في البلاط : كانوا يُبقون الخليفة طيلة فترة على الأقل من كل شهر ، تحت رحمتهم . فقد استطاع عدد غير قليل من ممثلي الطوائف الأقلية في حكم العباسيين ، أن يكتسبوا على هذا النحو تأثيراً سياسياً كبير او اجتماعياً بوصفهم أصحاب مال ، وكذلك بوصفهم أطباء وفنانين ورجال علم . وكان وضع هذه العناصر مختلفاً جداً عن وضعهم المدون في عهد عمر . ومع ذلك فمن الباطل إصدار حكم على طائفة بأكملها من خلال موقع عدد من أعضائها : فلم يكن عناصر الأقليات جميعهم يبلغون وظائف بالغة الرفعة ، فإننا نعثر على معظمهم في عهود العباسيين يمارسون الحرف اليدوية والصياغة والتجارة الصغيرة . إلا أن وصول أحد أفرادها إلى وظيفة تكون مصدراً للنفوذ أو القوة يساهم دائماً مساهمة محسوسة في تحسين طالع الطائفة بجملتها سواء بانتشار النفوذ أو بإعادة توزيع الثروات والجمائل .

في نطاق واسع مع هذا كانت قوة تلك العناصر من الأقليات تتأتى من قابليتهم نفسها للإنجراح : ففي عهد الخليفة المهتدي برر الوزير عبد الله بن

سليمان هكذا إسناد وظائف الثقة والمسؤولة إلى أعضاء من الطائفة اليهودية، بالتفضيل: وليس بسبب عطف خاص ولكن لأنهم أكثر إخلاصاً في تعلقهم بالأسرة الملكية من المسلمين». وتفسير أسباب هذا التعلق بالأسرة الخلافية من جانب الجماعات الأقلية يرجع إلى قابليتها للإنجراح والتعرض لكل انتفاضة شعبية وتبعيتها الوثيقة، من الناحية القانونية الفردية والجماعية تجاه الخليفة.

لقد بدا وضع الأقليات يتدهور في بغداد وفي الإمبراطورية العباسية في فترة مجيء القاطميين إلى الحكم في مصر، حين لجأ صيارفة بغداد إلى قرطبة وإلى مصر فاستقبلهم الحكم الجديد على الرحب والسعة. وورثت الأقليات المسيحية الخاضعة للعباسيين نفسها حينئذ، خاضعة لتطبيق قانون عمر الشهير تطبيقاً صارماً.

في الإمبراطورية العثمانية كذلك. أحس الحكام بالحاجة إلى ركائز دعم مخلصة تمام الإخلاص وسط سكان الإمبراطور المسلمين في معظمهم بالطبع ولكنهم كذلك في جزئهم الأكبر غير أتراك (عرب). وبسبب انعزالها النسبي عن السكان العرب وقابليتها للإنجراح الراجعة إلى تدني نسبتها العددية وفقدان تطلعها إلى الخلافة، كانت الطوائف الأقلية تقدم هذه الركيزة للدعم الأمثل. ولأسباب سياسية وإدارية بل وعسكرية يسرّ سلاطين بني عثمان تمركز الطوائف اليهودية وتسلقها إلى مراكز مؤثرة. فقد تقبل السلطان بايزيد الثاني (١٤٨١ ـ ١٥١٢) في بلاده الجزء الأكبر من اليهود السافرديم المطرودين من إسبانيا على أثر محاكم التفتيش. وكانت صلاتهم الوحيدة «من الخارجانية» تربطهم بالطوائف المتفقة في إسبانيا. وبسبب معاناة هؤلاء للاضطهادات فإن عطفهم لم يكن في وسعه إلا أن يتجه نحو الإمبراطورية العثمانية، الملجأ الفعلي الممكن، وهو ما كان يكفل في نظر الباب العالي إخلاص رعاياه الخاصين. وأخيراً بدت طوائف الإمبراطورية من اليهود أقل شبهة للخيانة لصالح الغرب. إلى حد أن نزاعات مصالح تجارية بدأت تضعها في موقف المعارضة لبعض الدول الغربية، مثل البندقية ثم فرنسا التي كانت تمد تدريجياً تأثيرها بفضل نظام الامتيازات.

وقد جلب الماراتوس Maranes (وهم طائفة من يهود إسبانيا الذين أكرهوا ، بعد جلاء العرب ، على المسيحية ، فباتوا يظهرونها ويبطنون اليهودية ومن هنا تسميتهم بالملعونين) معهم تقنيات جديدة تتعلق بصناعة البارود وصب قطع المدفعية ، الأمر الذي كان يزيد من فائدتهم للإمبراطورية . وتأكد الدور السياسي والإداري الذي كان يقع عليهم عبئه أكثر أهمية أيضاً عندما منح سليمان العظيم لقب « المدافع السياسي عن الأمة » لعضو من الطائفة اليهودية ؛ ولعب آخرون دوراً كبيراً في البنك وفي المال مثل دونا غراسيا Dona Gracia وصهرها يوسف ناسّي ، أمير ودوق ناكسوس ، الذي منحه السلطان أراضي واسعة حول بحيرة طبريا . فقد حصلوا من السلطان على فرمان ويؤمر به البابا بإطلاق سراح الماراتوس المعتقلين تحت طائلة استئصال شأفة المسيحيين في الإمبراطورية العثمانية، (وهو أمر لم يملك بولس الرابع إلا الخضوع له). كذلك لا بد من التنويع بالدور السياسي من الدرجة الأولى الذي قام به سالومون إسكيناري، ولا سيما بصفته وسيطاً في المفاوضات بين البندقية والباب العالي . وهكذا فإن إخلاص أعضاء الطوائف اليهودية الذين ركن إليهم الباب العالي بتقليدهم مناصب عليا ، يبدو أنه كان عظيماً جداً وأنه كانت إثارة في الإستقرار الذي كانت السلطة تسقطه من حسابها .

ومع ذلك لم تكن هذه القوة الإجتماعية والسياسية التي تتكر لبعض العناصر الأقلية ، تمضي بدون معاكسة . فمنذ عهود العباسيين ، في عهد المماليك والعثمانيين ، قامت هذه الأقليات غير المسلمة المالكة لمستوى رفيع من الموارد الثقافية ، بدور الوسيط ، بدور « الحاجز Tampon » بين السلطة السياسية الأوليغارشية والجماهير . وعلى غرار هذا يحدث كثيراً عندما تحتل أقليات موقعاً كهذا في النظام السياسي . فإن هذه الأقليات تميل من تلقاء نفسها إلى أن تؤدي دور كبائش الفداء في حالة التوتر الشديد أو أزمة خطيرة للنظام . في العلاقة المثلثية سلطة ـ جماهير ـ أقليات التي تأسست في الامبراطوريات . كانت الأقليات المتولية لوظائف عالية تميل إلى الظهور كأنما هي السبب نفسه لخيبة أمل الجماهير ، لحرمانها من حقها : إذ أن تلك الوظائف خاصة الإدارية

منها ، كانت تقتضي ، حقيقة إتصالاً مباشراً بين القائمين بها وكتلة الجماهير ، في حين كانت السلطة السياسية تبقى بعيدة . فضلاً عن أن كيفية إثرائهم ، بالتجارة ، بالصيرفة أو مراكز الخدمة ، المرتبطة جميعها بالاقتطاع من المكوس ، كانت تجعلهم يظهرون كأنهم بنوا ثروتهم على حساب الأهالي ، فانتهى أمرهم إلى أن صاروا رموزاً لاضطهاد النظام السياسي نفسه . وأخيراً في حالة الصراع مع دولة أجنبية ، فإن بعض الأقليات ، بصلاتها المفترضة أو الواقعية بأعداء الدولة ، تؤدي دور المهيّج لجميع النبضات العدوانية المرتبطة بالموقف الحربي . كان ينظر إليها على أنها تهديد دائم لتنامية الجماعة المسيطرة . وقد لعب هذا العامل من الـ « خارجانية » دوره بخاصة على حساب الأقليات المسيحية في الامبراطورية العثمانية . فكم من خليفة أو سلطان لم ينظر بعين غاضبة الملاحقة الشعبية تنصب على القطب من الأقليات ، وتتحول دفعة واحدة عن السلطة .

ولقد ساهمت وظيفة الأقليات الوسيطة هذه ، تماماً كما عدم المساواة في الأنساق السلالية والمسلمة ، وكذلك التكيس الأقلي ، في إدامة وضع الأقليات طويلاً على شكل جماعات متميزة في آن واحد معاً عن كتلة الجمهور وعن الممسكين بالسلطة السياسية .

III ـ العصر الحديث وتعميق المضادّات

١ ـ آثار الإختراق الغربي على وضع التداخل ـ الطائفي : النزعة التعددية المتزايدة :

إن تدخل الدول الغربية لصالح مختلف الطوائف المسيحية ، قد ساهم كثيراً ، وهو يعدل من علاقات القوة داخل الامبراطورية العثمانية ، في تدهور مناخ العلاقات بين الطوائف . وإذ فرض التحالف على فرانسوا الأول كضرورة سياسية ولمواجهة خطر التطويق الإسباني ـ الإمبريالي ، جرى التوقيع على « الامتيازات » الأولى عام ١٥٣٥ بين سفير فرنسا وسليمان العظيم ، كانت موجهة أصلاً إلى ضمان حماية ممثلي فرنسا في الشرق ، لحماية تجارها كما

لحماية منشآتها الدينية والعلمانية إلا أنها سرعان ما راحت تبسط الحماية الملكية على المسيحيين اللاتين . وأعادت الأنظمة التي توالت : نظام آن ملكة النمسا ولويس الرابع عشر ملك فرنسا ، قوة العمل بالفكرة التي كان القديس لويس قد نظر من خلالها من قبل إلى الموارنة كـ « جزء من الأمة الفرنسية » وقد أضفت الجمعية التأسيسية Convention شرعيتها على هذا المبدأ بمعاهدة ٢٥ حزيران (يونيو) ١٨٠٢ . وفي منتصف القرن الثامن عشر سوف يصبح رصيد فرنسا من الثقة لدى القسطنطينية بحيث تأخذ على عاتقها حماية جميع مسيحيي الشرق المتحدين أو المنفصلين عن روما .

ولسوف تسعى دوائر القنصليات التابعة لبريطانيا العظمى ولروسيا ، بوعي منها لأهمية هذه الذريعة للتدخل في شؤون الإمبراطورية العثمانية ، إلى أن تفصل كل منها مجموعة روابط خاصة لدى مسيحيي الشرق . وعلى عكس السياسة الفرنسية التي نجحت في ألا تجرح أية قابلية للإنفعال وبخاصة في أن تعمل بحيث لا تظهر تلك الأقليات المسيحية أبداً كأدوات للأجنبي ، كان للسياسة الروسية أشأم الآثار بدفعها للنزعات الخصوصية لدى الطوائف إلى حد الإنفصالية ، بدون أن تقدم لها بذلك ، بالمقابل ضمانة جدية تتعلق بمستقبل أعضائها السياسي وسلامتهم الجسدية .

وكان رد فعل الباب العالي حاداً تجاه سياسة الإختراق هذه : في مذكرة مؤرخة ١٩ آب (أوغسطس) ١٨٥٣ عبر عن رفضه لأن يستفحل تأثير روسيا الممارس على مسيحيي الإمبراطورية . إلا أن التحالف الإنجليز - الفرنسي - السرديني وحده (١٨٥٤) ، الحليف للإمبراطورية العثمانية ، استطاع أن يلحق بالتقدم الروسي في المشرق ضربة حاسمة لوقفه ، حاصلاً بالمقابل من العثمانيين على سلسلة كاملة من الإصلاحات الداخلية (١٨٥٦) ، تتعلق بنظام الأقليات . وهكذا تجنب السلطان في معاهدة باريس ، تسجيل « شرط أو تحديد الأقليات » الذي كان يمكن أن يؤسس حماية للدول الأوروبية على الطوائف المسيحية في الإمبراطورية . ومحاولة الإصلاح للبنى الأقلية

(التنظيمات) . سيأخذها الباب العالي هكذا بهدف إنتزاع أية ذريعة من الدول الأوروبية للتدخل في شؤون الإمبراطورية . إن العلمانية والمركزية وتماثل النظام المفروض على جميع الرعايا العثمانيين بالتساوي ، دون تمييز في الدين ، كان من شأن أن يسد الطريق من حيث المبدأ على اتجاهات الطوائف المعاكسة نحو الإستقلال الذاتي والأنظمة القائمة على الاستثناء[٥] .

في وقت مبكر ، في الواقع ، من حكم العثمانيين ، كان الإستقلال الذاتي الطائفي قد وصل إلى حده الأقصى : ففي نحو عام ١٤٥٣ رأى السلطان محمد الثالث من المستحسن الإعتراف للبطاركة اليونان والأرمن وكذلك لحاخام القسطنطينية الأعظم بسلطة تامة كاملة على أتباعهم تعفيهم من الخضوع للقوانين المسلمة ليس فحسب في الأحوال الشخصية ولكن كذلك في الأحوال المدنية والجزائية . هذا الإجراء الذي كان من شأنه أن يطبق فيما بعد في جميع أنحاء الإمبراطورية ، كان ثمرة الضرورات السياسية ساعة صدوره : فلم يكن الأتراك في الواقع ، بعد الإستيلاء على القسطنطينية ، يشكلون إلا أقلية صغيرة عائمة في لجة جمهور مسيحي ، وكانوا يخشون من حركة نزوح كثيف من هؤلاء المسيحيين بمقدار ما كانوا تماماً يخشون تحالفاً بين هؤلاء المسيحيين والكنيسة الغربية أو الدول الأوروبية ، تحالفاً قد ييسر بطبيعته نشوب حرب صليبية جديدة . وعلى نفس المنوال . إن منح البطاركة في مطلع الإمبراطورية « سلطة أميرية » تدع لهم حرية فرض ضريبة إضافية على أتباعهم - بشرط وحيد أن يجبي الباب العالي الجزية بانتظام ، قد زاد زيادة هائلة في الحكم البطركي المطلق . وهكذا إصطدم خطي شريف الصادر عام ١٨٣٩ ، الذي رمى إلى العودة بالأمور إلى حالتها السابقة (حيث كانت ضريبة الرأس تجبى سابقاً من كل ذمي من قبل موظف مركزي) بمقاومات شديدة من جانب السلطات الإكليريكية .

في هذه الشروط من اللامركزية المفرطة ، لم تبطء سلطة البطريرك عن أن تصبح مطلقة بتحفظ وحيد هو « براءة التنصيب » الذي كان على الباب العالي

أن يمنحه إياه ، وبدون التماس ممكن . وكان من حق البطاركة أن يحكموا على رعاياهم بالنفي وبالحبس ، ويستعملوا حق الحرمان والمراقبة ورفع الضرائب وتقرير المناهج المدرسية . وكان على الحكومة العثمانية أن تقدم لهم يد المساعدة القوية في تنفيذ قراراتهم .

من جانب آخر ، كانت حالة البلبلة عظيمة في الطوائف المسيحية ، ولم يكن من شأن المنافسات الداخلية إلا مفاقمة واقع دسائس الدول وبعثاتها التبشيرية . وكان بعض المسيحيين يحدثون ويثيرون الإضطرابات بالإنتقال من طائفة إلى أخرى ، بحثاً عن مزايا سياسية وحماية أجنبية جديدة . ولم تكن الفتن نادرة ، التي تقع بين طفتين دينيين مختلفين ، وفي كل مرة كان تدخل السلطات الضروري الحذر من خلفيات هذه السياسة .

كان تدخل الدول في الواقع يتخذ حيلة الدفاع عن حقوق الأقليات المسيحية ، ولكن هذا الوضع كان يخفي بالفعل مقصدين : من جهة وصول الأقليات إلى قانون من المساواة ومن جهة أخرى حفظ امتيازاتهم المختلفة : إعفاءات ضريبية ، عسكرية ، إلخ من هنا ، كان هذا التدخل يعاضد في سعي إلى المساواة من خلال نظام عام من عدم المساواة كان يرى الإبقاء عليه . فلم يكن يحض على الإصلاح وعلى « التحديث » في الإمبراطورية إلا بسريرة ، إلا بفكرة مبطنة ، هي أن يراها مفككة . من الجانب التركي ، من جهة أخرى ، إذا نحن خلينا قطاع الليبراليين جانباً، لم يكن هناك تطلع إلى الإصلاح بوحي من الغرب إلا للتمكن أكثر من الصمود في وجه ضغوطه .

ومن المفارقة ، في الإمبراطورية العثمانية القرن التاسع عشر أن لا نجد التعددية البنيوية من ضمانة أفضل من هذه النزعة الغربية للتدخل . حتى أن هذه النزعة قد ساهمت في زيادة عدد الطوائف الموجودة . فمنذ عام ١٨٢٩ حصلت فرنسا والنمسا بمعاهدة أندرينوبل على الإعتراف بطائفة أرمنية كاثوليكية منفصلة عن الطائفة الغريغورية . وفي عام ١٨٥٠ أعطى الأرمن البروتستانت ، بدورهم ، صفة الطائفة الرسمية ، كان من شأنها أن يرتبط بها جميع المسيحيين

الأخرين الذين اختاروا البروتستانتية . وفي ١٨٣٤ كان قد تم الإعتراف بالكنيسة الملكية الكاثوليكية من جهتها ، وكان مبدأ إبتداء أن يتولى بطرك واحد إدارة جميع المسيحيين المرتبطين بروما . ولكن الضغوط الممارسة من الدول الأوروبية وكذلك الإنشقاقات بين الكاثوليك الجدد الذين أصلاً من كنائس مختلفة (كلدانيين ، سوريين ، أرمن) قادت إلى الاعتراف ببطرك لكل طائفة .

كان من شأن الإصلاحات أن تنصب على نقاط عديدة : ففي حين رسم خط شريف كولخانة لعام ١٨٣٩ للمنهاج الحكومي إنقاص السلطات الإقليمية لصالح قراراته الخاصة ، فإن الخط الهمايوني لعام ١٨٥٦ كان يرمي إلى الذهاب إلى أبعد من ذلك بإرساء قواعد إصلاح قضائي قمين بتقليص صلاحية البطاركة والحاخاميين في ميدان الأحوال الشخصية وإصلاح لكيفية إدارة المؤسسة الطائفية بضعف السلطة البطريركية . وأخيراً فإنه حاول إعطاء مساهمة الذميين في شؤون الإمبراطورية طابع المؤسسات بخلق مجالس إدارية . إلا أن هذه الإصلاحات ، المحدودة من قبل بحد ذاتها ، لم تصل إلى كامل تأثيرها وما كانت تعادل التطور باتجاه معاكس المنجز في أيام الإمبراطورية الأولى .

لقد استوجب هذا الخط الهمايوني لعام ١٨٥٦ اكتساب أهمية كبرى على الأقل على المستوى الرمزي ، لأنه كان يمثل أول قطيعة مع الماضي الإسلامي ويكرس الإلغاء الرسمي للمكتسبات عهد عمر في جميع أنحاء الإمبراطورية المسلمة بإدخال مبدأ المساواة لأول مرة بين جميع الرعايا العثمانيين دون تفريق في الأصل السلالي أو الديني .

وكان النص يعترف بالمساواة السياسية والمدنية لأعضاء مختلف الطوائف الدينية ويدين صراحة مبدأ الإذلال لغير المسلمين : « كل تفريق أو تسمية ترمي إلى جعل أية فئة كانت من رعايا إمبراطورية أدنى من فئة أخرى ، بسبب العقيدة أو اللغة أو العرق تشطب إلى الأبد من البروتوكول الإداري . وتعاقب القوانين كل استخدام لوصف مهين أو جارح بين الأفراد أو من جانب السلطات » (مادة ٨) . وأخيراً اشترط منع أي تفريق مبني على الأصل السلالي أو الإنتماء

الديني للوصول إلى الوظيفة العامة . ومن جانب آخر كان الخط الهمايوني يعد في النظر بالحرية التامة للعبادة وبمبدأ الحرية لبناء كنائس جديدة ويمنع كل إكراه يتعلق بشؤون العقيدة .

هذه المحاولة للإصلاح تكشفت باصطدامها بمقاومات عديدة ، سواء من الجانب المسلم أم من جانب المسيحيين ، عن أنها غير قابلة للتطبيق . فالمسلمون لم يكونوا على استعداد محو نظام عدم المساواة المؤسس على الدين بشحطة قلم . وقد أظهر الأتراك ، على نحو خاص ، أنهم يكنون صعوبة كبيرة في الإقرار بسلطة مسيحيين في الوظائف لإن مثل هذا الأمر يبدو لهم أنه يعرض للخطر نظام شرعية السلطة العثمانية المرتكزة على تفوق الرباط الإسلامي ، وهو نظام نازعته من قبل العناصر العربية لمعارضتها لزعامة غير عربية . ومن جهة أخرى فإن الروابط المعقودة بين بعض المسيحيين والقوى الغربية الكبرى ساهمت بتنمية شبهة فيهم راحت تأخذ طابع التعميم .

من الناحية المسيحية كذلك كانت مقاومات الإصلاح قوية : إن العنصر العلماني المستنير قد أظهر وحده تعاطفه معه . وأظهر الرؤساء الدينيون عداء كبيراً تجاه إنقاص مزاياهم وامتيازاتهم فوقفوا يعارضون الخط الهمايوني بحمية . وأقامت الطوائف المسيحية على تعلقها بنظام عدم المساواة القانوني الخاضع لعدد من الاعفاءات في ميدان الخدمة العسكرية والعدالة خاصة . وهكذا على الرغم من هذه النصوص الإصلاحية فإن السمات الأساسية في نظام الطوائف بقيت على ما هي عليه لم تتغير حتى سقوط الإمبراطورية .

وقد تجلى تصادم الغرب ، في هذه المرحلة من عمله حول العناصر الثقافية من التعددية المتعلقة بالعقائد الدينية ، أكثر منه حول البُنى . فإن البعثات التبشيرية ومدارسها الدينية بنشرها للتعليم الغربي ، آلت إلى زيادة الفارق الثقافي بين الطوائف ، بالنظر إلى أن المسيحيين أخذوا يتشبعون بالإرتشاف من تلك الآقنية من تربية ذات شكل جديد من الثقافة لم يعهدها المسلمون فقط من قبل ولم يبلغوها بعد . وقد ظهر هذا بجلاء أكثر في البلدان

العربية خاصة منه في تركيا المستقبل حيث كانت النخب العثمانية (خاصة منها العسكريون) على اتصال غير كاف بالثقافة الغربية . هذه الثقافة الجديدة ساهمت في إنقاص قيمة الوسط الشرقي الذي كثيراً ما لم تخف ، إنطلاقاً من تأكدها من أنها تمثل الحضارة الصحيحة ، ازدراءها لهذا الوسط . فقدمت على هذا النحو للأقليات المسيحية ، التي خفض الحكم المسلم المسبق إلى مرتبة أدنى ، الأدوات الفكرية لتأكيد جديد للذات . ومن جهة أخرى فإن التأثير الغربي ، وهو في المعتاد مصدر ازدهار اقتصادي وقدرة سياسية للطوائف الأقلية (ويذهب التفكير هنا بصورة خاصة إلى حالة الأقلية المارونية في لبنان) ، هذا التأثير قد ساهم في تعديل علاقات القوة ، بدرجات متفاوتة الوضوح ، القائمة بين الطوائف . فبالاحتكاك بالغرب راحت الأقليات المسيحية ، قبل الأقليات المسلمة غير الأورثوذكسية ، تعرف إنقلاباً في فرصهم السياسية التي جعلتها تنتقل بسرعة من التقبل المسلم به ، المرضي به للحالة الراهنة ، بين الطوائف الخاصة بالـ « ملة » ، إلى استراتيجيات من النمط الإنفصالي .

في ظل الإنتداين الفرنسي والبريطاني الذي أعقب تقطيع أوصال الإمبراطورية العثمانية ، لم يكن من شأن هذه الظواهر المختلفة إلا التزايد . واتجهت هذه السياسة للدول المنتدبة أكثر منها كذلك في ظل الإمبراطورية العثمانية إلى تنمية التعددية الإيديولوجية والثقافية (السلالية ـ العقائدية) في هذه المجتمعات . أما ما يتعلق بالتعددية البنيوية المكفولة رسمياً من جميع نصوص الانتدابات الفرنسية في سوريا ولبنان ، والبريطانية في الأردن والعراق ، فإنها حافظت على حالها دون مساس . والواقع أن هذه النصوص كانت تفرض على الدولة المنتدبة أن تعاضد الحفاظ على مختلف الأحوال الشخصية وعلى احترام الأموال الدينية (الوقف) وعلى كيفية إدارتها التقليدية وعلى تنمية النشاطات التبشيرية وعلى صيانة المدارس الطائفية . ومن هنا كان موقف القوميين العرب متشدداً جداً على نحو خاص تجاه هذه القناة للتعليم الأقلي الموازي للمدارس المسلمة ، باعتبارها واسطة لنقل الـ « ثقافة المجلوبة » وعقبة رئيسية في وجه انتشار تصور مشترك ، عربي ، للهوية القومية ، بين شبية

سوريا والأردن ولبنان والعراق . ففي الثلاثينات ببغداد شكل الصراع الصامت على النفوذ بين التعليم العلماني الرسمي والتعليم الديني المسيحي لغزو الشبية أحد أشكال التعبير عن النزاع السياسي بين النزعة إلى الوحدة العربية والخصوصية المسيحية .

ولقد اتجه التفريق الثقافي فعلياً إلى أن يقدم دعامة لتكاثر مشروعات قومية طائفية متنافسة من حيث أنه يكون معززاً فضلاً عن ذلك بأوجه أخرى من سياسة الإنتداب : فبمواجهة الأغلبية المسلمة المزدراة، تعزز الأقباط في مصر في قناعتهم بأنهم من أرومة فرعونية صافية وتتذكر النساطرة في العراق بأنهم يشكلون نسلاً مباشراً للامبراطوريات الأشورية الكبرى ، في حين أن موارنة لبنان وصفوا نفسهم بأوصاف الفينقيين الأنقياء . وسوف يأتي هذا النمط من التأكيد ، الذي لم يكن أبداً عارٍ من الأسس ، ليضفي الشرعية على إرادة مشروع (اثني - قومي) عرقي - قومي متميز عن المشروع العربي . من قبل ، في الصراع ضد الإمبراطورية العثمانية ساعد الحلفاء أشكالاً مختلفة من الإنضمامات الطائفية أو القومية : فقد كانت الوعود لخلق دولة عربية كبرى موحدة ودولة كردية ودولة أرمنية ودولة أشورية ، ممكنة الوجود في منطوقهم(٦) . وفي عهد الانتدابات ، سوف تُثار من جديد فرضية دولة أشورية ، يوكل لها بأن تكون ، بعد اكتشاف طبقات بترولية في الموصل ، دولة حاجز بين تركيا والعراق ، ولسوف تعطي ، مع ذلك ، مشاريع دولتي العلويين والدروز ، المتصورة من قبل ، شكلاً واقعياً أكثر بالاقتطاع الإداري الفرنسي . وسوف لا يغفر الموارنة للجنرال غورو أنه فضل دعم دولة لبنان الكبير متعدد الطوائف على دولة لبنان الصغير الخاصة بالموارنة وحدهم . فإن الوعود أو الإتفاقات مؤجلة التنفيذ من جانب الانتداب سوف تغذي الميول الإنفصالية التي لم يكن في وسعها في الإطار السابق إلا الكبح ، أو في أفضل الحالات أن تظهر بكتمان شديد وتحت ستار معميات فطنة ، حذرة جداً ، (مثل رغبات الدروز ، بخاصة ، لإظهار إرادتهم الاستقلالية في إطار الامبراطورية العثمانية في عهد الأمير فخر الدين أو الأمير بشير) . أما وقد وضع عدد من هذه الأقليات جميع

آمالها في تلك الوعود فإنها سوف تلتزم بعمق مع دول الإنتداب وتصبح فيما بعد ضحايا لتلك الآمال الخائبة ، إذ أن الدعم الذي قدمته للدول ضد مواطنيها (سواء منهم الأكثرية أم الأقلية) أخذ في تعميق الهوة القائمة وعمل على خلق أحقاد لا يمكن الصفح عنها : هكذا في العراق سوف يشكل الأشوريون النسطوريون فرقاً إضافية « Levies » مخصصة لقمع الثورات العربية والكردية . وفي سوريا كذلك ، سوف تمحور سياسة التجنيد على هيئة الضباط من قطاعات أقلية . وفي أي الأحوال ، إن سياسة دول الإنتداب ، بالتأييد الذي سعت إليه ووجدته ، لدى بعض قطاعات الأقليات في صراعها ضد الحركات القومية العربية ، قد عدلت بالعمق من الإدراكات المتبادلة بين الأقليات والأكثريات حول طبيعة العلاقة بينها وحول مستقبلها . إلا أن سياسة فرنسا وسياسة بريطانيا العظمى ، من بعض الوجوه سوف تتباينان : لسوف تسعى السياسة البريطانية ، القائمة على النزعة التجريبية المفرطة ، في العراق وفي الأردن بحسب مصالحها ، تارة إلى التقسيم لتسود ، - مرتكزة حينئذ على الخصوصيات الطائفية وعاملة على تحريضها - وتارة أخرى إلى تقليص هذه الخصوصيات ، عاملة على سحق ثورات الأقليات عسكرياً عندما تقتضي ذلك مصالحها البترولية ، في العراق مثلاً على الرغم من الوعود السابقة المتضاربة المزجاة للأكراد والأشوريين . وستكون سياسة فرنسا في سوريا ولبنان أكثر لتقليدها في الإبقاء على التعددية البنيوية ، مع أن حدود هذه التعددية الطائفية هنا أيضاً تكون محددة بدقة كبيرة جداً بالنقطة التي تميل عندها هذه التعددية إلى تعريض تأثير الإنتداب للخطر ؛ وقمع ثورة الدروز عام ١٩٢٥ دليل شهير على ذلك ، ومن الانصاف ، من جهة أخرى ، الإعتراف ، بأن جميع المحاولات الرامية من السلطات المنتدبة ، بحق وصدق إلى التقليص من الخصوصيات الطائفية كانت تصطدم بسياج السلطات الأكليريكية التي تأخذ على عاتقها التلويح بتهديد اللجوء إلى عصبة الأمم المتحدة S. D. N التي يحرم ميثاقها على دول الإنتداب تعديل أي وجه كان من النظام الطائفي .

هكذا فإن الانتدابات لم تمس بالتعديل ، حقيقة ، النظام القديم في

التعدد الطائفي العثماني في ميدان الثنى ، بل بالعكس عملت على تعزيزه بصورة هائلة بالتشديد على فروق التعددية الثقافية وأكثر من ذلك أيضاً بالتشجيع المباشر أو غير المباشر للمشاريع القومية ـ الطائفية .

٢ ـ آثار صعود إيديولوجيات بناء الدول وصعود القومية العربية على العلاقات بين الطوائف : المشاريع المضادة ذات الطابع الأقليّ المدانة :

شهدت الإمبراطورية العثمانية نشوء وضع ، كثيراً ما كان الفارق الثقافي ، المطالبة بـ« فارق » ، والنشاط الموالي للغرب ، يتجه فيه وبخاصة لدى الأقليات المسيحية ، إلى التطابق ؛ ولم يَرْضَ الباب العالي بهذا الأمر طويلاً : وإذ حزم أمره على الإنتهاء من أية نزعة انضمام فرعي وأي منظور للاستقلال الذاتي بل وبصورة أبسط من أي تأكيد لهوية غير تركية ، فإنه اختار بشراسة إجراءات قمعية تجتث من الجذور ليس لها مثيل أبداً كالمذابح وتهجير السكان والإندماج بالإكراه . وقد أخذ أتاتورك بهذه السياسة مرة أخرى في إطار تركيا الحديثة ، عاملاً على إيقاد نيران وحشيات أخرى (انظر الفصل السابع ، قضيتي الأرمن والأكراد) .

في البلدان العربية ساهمت الإنتدابات كثيراً في تأكيد مشروعات قومية ـ طائفية لدى أقليات سلالة ـ دينية ، بمنحها مصداقية سياسية لا تنكر بخلاف الإيديولوجيات السابقة ذات النمط المخلص التي تمتنها الأقليات في الأمبراطوريات المسلمة . ومنذئذ فإن « إيديولوجيات التمايز » ، كآليات دفاع للأقليات منغمرة في علاقات قوة غير متساوية ، لم تعد تنهض من اسطورة واحدة ، ولكنها تدعم مشروعات إنفصالية محشورة حشراً تاماً في الواقع وهي عدا ذلك تتلقى تشجيعاً وصلاحية من الوعود الغربية . إن الصعود الجاري والمنافس لإيديولوجيات بناء دولة أو قوميات ، عاملاً على العكس على التشديد على ضرورة إندماج الأقليات في المجموعات الموسعة ، سوف يوقد النار في

البارود بالإشارة إلى منافاة هذه المشاريع للشيوعية ، المزودة جميعها بعد الآن بوزن سياسي واقعي .

لقد راحت مغادرة المنتدب ترخي من عقاله التوتر في بعض البلدان (سوريا - لبنان) على عكس ما راح يحدث في العراق وفي فلسطين ، فابتداء من الاستقلال ، أخذت بلدان الشرق الأدنى المختلفة تعرف هكذا تطورات على درجة كافية من التباعد في السعي إلى توازن بين الطوائف . إستند لبنان - الذي يمثل فيه عندئذ المسلمون والمسيحيون نسباً متقاربة من السكان ، على ميثاقه الوطني لعام ١٩٤٣ على نظام التوازن بين العقائد الدينية لمحاولة تهدئة وضعه الداخلي ؛ وصاغت حكوماته بورع الأمنية بأن ترى - ولسنا ندري كثيراً بأية معجزة - « الطائفية ، وهي ماضية قدماً إلى تخفيف وطأتها بممارسة سياسة معالجة لبقة لهذه الطوائف وللعصبيات .

ولسوف يتوصل الفريق خوري - الصلح إلى تأمين سبع سنوات من الهدوء للبنان بدفع الشق الطائفي الذي تأسس عام ١٨٦٠ إلى أكمل وجه له ، وبالمحافظة على دستور ١٩٢٦ ، وبممارسة محالفات مرنة (شيعيون ضد سنة ودروز ، دروز ضد سنة وشيعة ، إلخ) . وبالمقابل شرعت الحكومات ، في سوريا بعد الحرب العالمية الثانية ، وفي العراق منذ ما بين الحربين ، تحركها إيديولوجية بناء دولة ذات نزوع إلى المركزية والتوحيد ، على منوال تركيا الكمالية ، الرائدة في هذا الأمر . في مكافحة الخصوصيات الأقلية ، ذات التعبير السياسي » . ومع ذلك سوف يكون ناسجو خيوط هذه السياسة ، في معظم الأوقات . وليس هذا أقل الغرائب ، رجالاً هم أنفسهم من أصل أقلي . وهكذا سوف تقمع بالدم . في العراق من ١٩٣١ إلى ١٩٣٦ أربعة إنتفاضات للأقليات : الأكراد الذين كانوا في عصيان شبه دائم ، الأشوريون في آب (أغسطس) ١٩٣٣ بعد محاولة للهجرة إلى سوريا ، أوقع بهم بكر صدقي (من أصل كردي) الذي سيقمع من جديد عام ١٩٣٥ فتنة للقبائل الشيعية ، وأخيراً اليزيديون الذين سيقهرون بدورهم . وفي سوريا ، تتسم السنوات الخمسة من

النظام العسكري (١٩٤٩ - ١٩٥٤) المحددة بالإنقلابات المتتالية : حسني الزعيم (كردي) ، سامي الحناوي (درزي(*)) وأديب الشيشكلي (من أصل تركي) بطابع الجهد الرامي إلى صهر مختلف الطوائف في دولة سورية موحدة . ولكي تكون أقل دموية منها في العراق ، فإن هذه السياسة (إلغاء تحديد الدين أو المذهب من بطاقة الهوية مثلاً) ، سوف تهيّج الحنين إلى بعض الأشكال الإنفصالية (لدى العلويين والدروز والأكراد) .

هكذا عبأت قضية البناء القومي هذه ، رجالاً سياسيين يعتبرون أنفسهم جميعهم « وطنيين » ولكن لا يرتبطون بالقومية العربية ، التفريق مهم لإن قضية الوطنية هذه (لبنانية ، سورية ، عراقية ، أردنية ، إلخ) سرعان ما ستظهر لأعين القوميين العرب (دعاة الوحدة العربية) كتعبير جديد لمشروع أقلية - مضاد ، قومي . ليس لطائفة منفردة وإنما لجميع العناصر (بخاصة غير عربية وأحياناً غير سنية) ، التي تسعى ، وقد تخلت عن الخيار الإنفصالي وتبنت ستراتيجية الإندماج في الدول الموجودة ، إلى حمايتها في آن واحد معاً من خطر التفتت الداخلي ، الذي تثيره النزعة الإنفصامية للأقلية ومن خطر الذوبان في كيانات أوسع عربية (هدف أنصار الوحدة العربية) .

إن قضية البناء الوطني المحلي لا تشكل بالمقابل جزءاً من الإيديولوجية القومية للوحدة العربية التي تدور أساساً حول قضايا مضادة للإمبريالية والوحدة بين العرب المطلوب إقامتها . والكفاح ضد الخصوصيات الطائفية التي تهدد الدويلات الغنية بالإنفجار - أو على الأقل التي تكبح نمو الإلتحام القومي - لا ينظم هكذا لا مخططات الحركة القومية العربية ولا أهواءها ، هذه الحركة التي تحكم بملاءمته بالطبع لسير الدولة سيراً حسناً ، ولكن لا تعترف بأولويته إلا في منظور « التجاوز » لهذا الإطار للدولة المعتبر باتراً للأمة العربية . ومن هذا الواقع ، لا يقيم القوميون العرب الوحدويون في المعارضة ، وزناً ، قيمة للقدرة في العمل على تسيير النظام وعلى توحيد مجتمع هذه الحكومات الدكتاتورية

التي تنكرها في سوريا حتى عام ١٩٥٥ وفي العراق في عهد الملكية حتى عام ١٩٥٨ .

لأن القومية العربية لم تضع أبداً ، على وجه الدقة ، مشكلة الدولة في مركز اهتماماتها ـ من حيث أنها إيديولوجية وحركة سياسية ـ لم تبد رأيها أبداً صراحة في مشكلة بقاء النظام القديم بين الطوائف ومن هذا الواقع لم تدينه أبداً بكلام واضح . إلا أنها وجدت نفسها تجابه هذه المسألة في النطاق الذي انساقت فيه إلى معارضة الميول المتجه بعيداً عن المركز وإلى المشاريع الأقلية المعاكسة لها . وقد كان نسق الملة يتجه إلى تغذية ميول الأقليات اللامركزية وإضفاء الشرعية عليها . وإلى اللامبالاة المدنية ـ الدينية ، التقيّة (المداراة ، وهي لعبة مزدوجة على المستوى السياسي) والأخلاق الشهيرة النسبية التي « تكون جميع الضربات مسموحاً بها » بحسبها بازاء الأفراد أو الجماعات الأجنبية ، عن الطائفة السلالية ـ الدينية المُنتمى إليها : هذه الملامح ، المناقضة لتنمية نمط قومي ـ أغلبي متسم بالإنفراج السياسي ، كانت تشكل في نظر القوميين الداعين للوحدة العربية ، عقبة خطيرة في وجه التعبئة ضد « الإمبريالية » ، حتى ولو كان صحيحاً بأن الكفاح القومي ، في زمن أول مبكر ، قد ضم إليه عناصر من طوائف مختلفة ، تحت ستار الإلتباس المغطى على الـ « أمة » التي يُرى الدفاع عنها (أمة « عربية » بالمعنى الواسع أو أمم محددة بحدود الدول . .) .

إن الإدانة المضمرة لنظام الملة ، **الملل** ، من جانب القوميين العروبيين لم يكن يعبر بصورة أساسية عن الملامح « الثقافية » ، عن خصوصية « الواقع بالفعل » لدى الطوائف وإنما على الإتجاهات النابذة المرتبطة بهذا النظام بمضمراته الإنفصالية ، الباتة تقريباً . وثمة نزاع متعلق بهوية كل دولة سيمضي في النمو كذلك بين العناصر الأغلبية والعناصر الأقلية ، حيث يسعى بعض عناصر الأقلية إلى تجنب تكريس أولوية الهوية العربية في الدول الجديدة (وقد بحثت هذه المسألة في الفصلين الثامن والتاسع على نحو خاص) . كذلك

هناك عدد من عناصر الأقليات ، خاصة أولئك الذين كانوا أقليات بأصولهم السلالية . لا يدركون في هذه القومية (العربية) التي تمجد هوية لم تكن هويتهم ، إلا تأكيد إيديولوجية العرق العربي الأغلبي وتطلعه إلى الهيمنة السابية .

بيد أن تأثير القومية العربية الشديد على وضع مختلف الأقليات ما كان من شأنه أن يكون متساوياً : على مستوى التمثيلات الجماعية ، كانت القومية العروبية تعاضد بلا جدال إعادة توزيع القيمة الإجتماعية ، للحالة الرمزية والذاتية كما يمكن أن يقال ، بين الطوائف وتعدل بذلك الاستعدادات القابليات المتبادلة لإندماج شتى الجماعات الأقلية : وإذ كانت القومية العربية تعطي للإنتماء العرقي قيمة أكبر من الإنتماء الديني ، من حيث أنها حددت ذاتها منذ الساعات الأولى بالتعارض مع الهيمنة التركية التي بنت شرعيتها على الرابطة الإسلامية ، فإنه لم يكن في وسع هذه القومية إلا أن تعدل على المستوى الرمزي والعاطفي أكثر من تعديلها على مستوى وعلاقات السلطة من جانب آخر لإن النسق العربي - المسلم هو الأرجح في الامبراطوريات المسلمة . فإن المركبة الدينية وُجدت في هذا النسق وقد أمحت لصالح المركبة السلالية ، التي تحلّ من الآن فصاعداً المقام الأول . من هذا الواقع ، إن التوازن النسبي الذي كان راجحاً حتى ذلك الحين بين الجماعتين ، اللتين لا تبلغان الوضع القانوني إلا من طريق واحد ، (العرب غير المسلمين والمسلمون العرب) وجد نفسه قد اختل لصالح العرب غير المسلمين، الذين قُيِّموا و « رفعوا » بانتمائهم العرقي ، لا ينالهم من الوضعية الأدنى ما كان ينالهم من قبل لعدم انتمائهم إلى الإسلام ، المنظور إليه بعد الآن على أنه أقل أساسية . فتقييم العروبة (السلالية) في قلب القومية العربية سيأخذ بتيسير الإندماج في هذا التيار لمن هم من العرب على المعتقدات المسيحية ومن الشيعة . بالمقابل ، وجد المسلمون غير العرب أنفسهم في وضع إيديولوجي ورمزي أقل مواءمة كثيراً من وضعهم في الامبراطوريات .

وكان من شأن الإقصاء الرمزي وشأن المخالفة ، أن يحسوا بهما إحساساً مزدوجاً في النطاق الذي تعارض فيه المقتضيات الجماعية الأهلية العربية من جهة أخرى توسعاً في جدول الاستراتيجيات السياسية المفتوحة للطوائف الأهلية .

هوامش الفصل الثاني

(١) لويس غارديه : المدينة الإسلامية ، مصدر سابق ص ٣٤٦ ـ أ . فنال : الأحوال الشخصية ، مصدر سابق .
ـ أميل تيان : تاريخ التنظيم القضائي في بلاد الإسلام ، مجلدان . حوليات جامعة ليون . طبعة سيري ، باريس ١٩٣٨ (جـ ١) وكذلك بوليت هاريس (لبنان) بالنسبة للجزء ٢ .

(٢) إقرأ : علي مزاهري : حياة المسلمين اليومية في العصور الوسطى ، هاشيت ، باريس ١٩٥١

(٣) لويس ماسينيون : تأثير الإسلام في العصور الوسطى على تأسيس وازدهار السوك اليهودية ، 249 - In Opera Minora I, pp 241 .

(٤) إقرأ : كلود كاهين : الإسلام ، منذ أصوله إلى بداية الإمبراطورية العثمانية ، سلسلة كتب التاريخ العام XIV بورداس ، باريس ١٩٧٠ ـ ثون غرونيبوم : إسلام العصور الوسطى تاريخ وحضارة ، بايو ، باريس ١٩٦٢

(٥) انظر : ج . دي هامر : تاريخ الإمبراطورية العثمانية باريس ١٨٣٥ إلى ١٨٤١ (مترجم عن الألمانية) ؛ ولنفس المؤلف I .. **The Cambridge History of Islam** Vol
The central islamic lands », Cambridge 1970 .
ـ إدوار إنجلهارد : تركيا والتنظيمات أو تاريخ الإصلاحات في الإمبراطورية العثمانية منذ ١٨٢٦ حتى أيامنا ، ا . كوتيون ، باريس ١٨٨٢ ـ ١٨٨٤ مجلدان ـ H. Davidsan Rodenc: **Reforms in the Ottoman Empire** 1856 - 1876, Princeton University Press, 1963 - Moshe Ma'oz : **Ottoman reform in Syria and Palestine 1840 - 1861** . **The impact of the Tanzimat on politics and society**, Oxford University Press, Londres 1968.

(٦) فيما يتعلق بالوعود المقطوعة للأرمن وللأكراد وللأشوريين ، يحسن الرجوع إلى الفصل السابع (I,II,III). وبالنسبة لما له علاقة بالعرب فإن الوعد بإنشاء دولة عربية كبرى موحدة قطع من جانب إنكلترا في الرسائل الثمانية المتبادلة بين الشريف حسين ، شريف مكة والمفوض السامي البريطاني في مصر ، السير هنري ماكماهون من ١٧

تموز / يوليو ١٩١٥ إلى ٣٠ كانون الثاني / يناير ١٩١٦ ـ وقد فضل المكتب العربي في القاهرة الشريف حسين على خصمه ابن سعود زعيم الوهابيين وسلطان نجد ، لتنظيم الثورة ضد الأتراك . وفي تلك المراسلات بين الشريف حسين التزمت بريطانيا بعرض إنشاء دولة عربية مستقلة تمتد من فارس شرقاً إلى الخليج الفارسي إلى المحيط الهندي (باستثناء عدن) في الجنوب وأخيراً إلى البحر الأحمر في الغرب (مع بعض التحفظات فقط متعلقة بقاعدة ما بين النهرين وساحل المشرق) . والتزمت بريطانيا كذلك بأن لا تعقد معاهدة سلم لا تأخذ بعين الاعتبار حرية المقاطعات العربية في الامبراطورية العثمانية . وفي عام ١٩١٦ أعلن الشريف حسين الجهاد ، معتمداً على هذه الاتفاقات . وباتفاقات سايكس بيكو السرية الموقعة في أيار / مايو ١٩١٦ بين روسيا وبريطانيا العظمى وفرنسا التي كانت ترى تقسيم المقاطعات العربية في الامبراطورية العثمانية إلى مناطق يشرف عليها البريطانيون والفرنسيون ، كان من شأن إتفاقات حسين ـ مكماهون أن أصبحت باطلة . وقد أسندت إتفاقات سايكس بيكو مسبقاً والمنطقة A « إلى فرنسا وتشمل ولاية دمشق وحلب والموصل و « منطقة زرقاء » تشمل كيليكية والساحل السوري من صور إلى جبال طوروس ، بما فيه جبل لبنان ؛ وكان من نصيب بريطانيا من جهتها الإشراف على « منطقة حمراء » تضم مقاطعتي بغداد والبصرة و « منطقة B » نظر فيها إنشاء دولة عربية ممتدة من فلسطين إلى الحدود المصرية وإلى خليج العقبة ، ورؤي فيها استقلال العربية وحدها فقط في حين نظر بأن تكون فلسطين التاريخية مدولة باستثناء بعض الجيوب كحيفا وعكا توضع تحت الوصاية البريطانية . وفي مؤتمر السلم في باريس (٣٠ كانون الثاني / يناير ١٩١٩) عارضت أمريكا أي ضم تقوم به فرنسا أو بريطانيا . بيد أن إتفاقات الحسين ـ مكماهون الآخذة بإنشاء دولة عربية كبرى ممتدة ومستقلة ، رأت نفسها متعارضة مع تكوين كيانات متميزة متمركزة حول سوريا ولبنان وفلسطين والعراق موضوعة تحت انتداب الدول الكبرى الأوروبية .

الفصل الثالث

انتفاضة الفرق الإسلامية، أصول ومذاهب

1 ـ التجديد الديني ككيفية للتعبير السياسي

لقد ظهر الإنشقاق الديني مبكراً جداً في الإسلام ، ضارباً بجذوره غداة وفاة الرسول نفسه عام ٦٣٢ ، في مسألة سياسية : هي تعيين خليفة للمسلمين ، على رأس الأمة . عندها تجابه مؤيدو مختلف المرشحين ، مرشحون للشخصية الرمزية بالغة الرفعة ، بمعنى أن من أقوالهم ومن أفعالهم كانت تصدر رسالة ضمنية ، واضحة وضوحاً كافياً ، إلى أنصارهم وخصومهم ، وممثلة لتصورات متباعدة لما كان يجب أن يكون عليه النظام الإجتماعي والسياسي الإسلامي .

هكذا نشأ المذهب الشيعي ، مزوداً فيما بعد بجهاز من المفاهيم الدينية قمين بتبرير وتوسيع فارقه الأولي عن السنة على المستوى اللاهوتي . وقد ظهرت الإيديولوجية الدينية على هذا النحو كعقلنة معمقة ومبلورة للقطيعة ، عاملة على ترسيخ وتصويب النزعة التحزبية السياسية . وبالغة الشبه بهذا كانت الحركة التي تضاعفت بها ، بدورها ، الفرق وفرق الفرق ، الشيعية وغير الشيعية ، التي ستظهر فيما بعد ، فاعلة بالمزج التوحيدي بين عناصر مستعارة من أديان غير إسلامية أقدم (توحيدية ووثنية) ومؤدية إلى تشتيت الإسلام إلى عدد كبير من الفرق والجماعات الصغيرة تكاد لا تكون قابلة للحياة تاريخياً ، تحمل اسم الله ، متسترة به ، وكثيراً ما تكون بعيدة جداً عن نقطة الإنطلاق المذهبية الصحيحة . هذا التكاثر من الفرق يتبيَّن بشكل ديني جديد بالإستعانة بالإستعارات (بالـ « ترميم » ، الترقيع ، على قول ليفي ـ ستراوس) ،

موضوع تفضيل مهرطقين ، يهم كذلك عالم الإجتماع في النطاق الذي يرجع به إلى حقيقة واقعة غير دينية على نحو الدقة . وهذه التغييرات التي نزلت هكذا بالنسق الديني ، وهذا التكاثر في الفرق - مطلقة العنان في بعض الساعات من أجل فروع من الشيعة معينة (منحرفة) - سوف تبدو كتعبير عن ظواهر من الشيء (آليات للدفاع) ومن محاولات لإعادة التوازن لحقيقة إجتماعية واقعة ذات طبيعة دينية صرف . فمنذ نشوئها ، تفردت هذه الفرق بأنها تبنت بحزم موقعاً سياسياً إنفصالياً ، مؤدياً إلى خلق إمارات ، دول ، شيعية ، خارجية ، زيدية ، قرامطة ، على سبيل المثال ، بل وإلى خلق إمبراطورية ، مع الفاطميين الإسماعيليين . كذلك سوف تتخذ مواقعها في إطار منظور مكافح تجاه السلطة السنية ، ساعية إلى قلبها وإلى أن تعكس لصالحها موازين السيطرة . ولم يكن مشروعها ، المؤكد بوضوح طرح تجربة منفردة بها للمقدس فحسب - تجربة لم تكن تنضح غالباً إلا بعد فوات الأوان - بتحريض اللاهوتيين الملهمين والواعين تمام الوعي لأهمية السلاح الإيديولوجي - العقائدي في توطيد الجماعة وفي التنافس بين الطوائف ؛ وهو أيضاً في تحطيم النظام السياسي - الاجتماعي الموجود باسم مثل أعلى من العدالة - الذي يبقى على وجه العموم غير دقيق دقة كافية - بتقويض السلطة السنّية الضامنة له والمستفيدة . هذا الفعل ، هذه الأشكال الدينية الجديدة تمتنع عن إعتبار نفسها كتحول أو تغيير ؛ إنها تقدم نفسها على أنها الحقيقة الصادقة للأصالة الإسلامية ، العودة إلى نقاء الماضي وإلى رسالة المؤسس الحقيقية : محمد وأحياناً على الذي يعتبر بالنسبة لبعض الفرق في المقام الأول ويرتقي إلى حالة إلهية . وهي ، على هذا النحو ، تقصد إلى إعادة تعيين مرماها العميق[1] .

إن الإيديولوجية ، المتمحورة على الإستمرارية الدينية ، تلقى قناعاً هنا على الدعوة الإلهية الثورية بصورة موضوعية على المستوى السياسي الذي لا يملك في إطار الخلافة الثيوقراطية نمطاً آخر غير المنازعة المنظمة . ومن جانب آخر ، فإن الأنماط الأخرى للتنازع الاجتماعي ، في الإمبراطوريات المسلمة ، سواء أكانت حركات حرفية أو جماعات فتوات أو حركات هامشية كالصعلكة

سوف تكون ، بصورة عرضية أو دائمة متأثرة بالمنازعة الدينية الشيعية(٢) .

ولقد قدم التجديد الديني لغة معقلنة لنزاع منتشر ومستتر ، لإستياءات متنوعة جداً في أصولها ، آخذة بالظهور كلما تطورت البُنى الاجتماعية وبعض العلاقات من السيطرة - التبعية (فئات مميزة ، شبه - طبقات ، إلخ) ، حالّة محل العلاقات القديمة من نمط علاقات المساواة (قبلية بصورة خاصة) ، أو أيضاً تبدلت مواقعها بصورة بارزة بالنسبة للمثل الأعلى المعروض من قبل الدين . إن ثورة الزنج (٨٦٨ - ٨٨٣) ، وهم من العبيد السود بأدنى العراق ، عرضوا الخلافة العباسية للخطر طيلة أكثر من خمسة عشر عاماً بزعامة شخص من سلالة علي ، يدعى المبرقع وشكلوا حكومة من النمط الشيوعي ، كحالة قصوى ، من هذه الناحية ، مكثفة الإحتجاج السلالي ، صراع الطبقات وحركة الإنضمام للشيعية القرمطية .

ولسوف تبقى الشيعية دائماً متّسمة بهذا التقليد من الكفاح ضد السلطة السنية ، وبصورة أعم ، ضد السلطات المسماة بالسلطات « اللاشرعية » أو غير العادلة . فإن ما حاول استخدامه الخميني وحركة الثورة الإسلامية كان من هذا المنطلق لنشر الثورة الإيرانية في البلدان العربية المجاورة . ولكن لا ينبغي أن نستخلص من هذا بأن جوهر النزعة الشيعية هو نزاعي ، إنكار للسلطة في حد ذاتها ، نزاعة للحرية المطلقة أو فوضوية . بل تماماً على العكس ، سوف تدخل الحركة الشيعية تصوراً تيوقراطياً وراثياً ، شديدة الإتسام بالإستبدادية حتى ، بالنسبة لبعض فروعها (الإسماعيليين)(٣) .

لم تكن حركة تكاثر الفرق ، كتعبير « عن شيء آخر غير الديني » (ج . بالانديه G. Balandier) احتجاجاً ونزاعاً إجتماعياً فحسب ، إنها كانت مقتضى آلية تعويضية ، أعني لإرضاء جماعي حينٍ ، لكي لا نقول « فاقد الرشد » غارقاً في الوهم ، في مواجهة حقيقة واقعة ، إجتماعية - سياسية ، لا تحتمل . فإن جميع تلك الطوائف المسلمة المنشقة تقول عن نفسها إنها فرق ، أو شعوب « مختارة » مؤهلة ربانياً لقيادة العالم أو على أقل تقدير ، لأن تقدم له

الزعيم الشرعي : الإمام أو الشيخ . فإنها جميعها تقدم نفسها على أنها ذات رسالة مخلصة ، باسم مهدي متعدد الأشكال لا بد من أن يعود للظهور للعمل على سيادة العدالة والإعتراف باتباعه . فالوعد بإتمام الرسالة المخلصة موعود كذلك بالخلاص من متاعب هذا العالم ومن نير الإضطهاد ومن القانون . إن الرسالة المخلصة ـ آلية الدفاع الجماعي ـ تتقدم كقطيعة من « تلك القطيعات في الخيالي ، في الوهمي » التي تتيح للجماعة المهمّشة الإنسلاخ عن الواقع وتسبيق التحقيق ، عبر هلوستها بالغ القوة ، (الوهمي) لجميع رغباتها . وترى هذه الرسالة الخلاصية ، تتفاقم فتأخذ أبعاد هذيان جماعي يقوده هذا أو ذاك من مدعيّ الرؤيا المنادين بأنفسهم نبياً أو مهدياً ، عندما تصبح الضغوط الواترة على الطائفة (ملاحقات ، تهديدات بالإستئصال ، مجاعات) لا يمكن تحملها . إن تاريخ اليزيديين خاصة ، الفرقة المضطهدة على نحو فريد يشهد جيداً على هذا الترابط المتبادل .

إن الكيفية التي يعاش بها المقدس نفسياً ترتدي أخيراً أهمية هائلة في تفسير هذا التشيّع الهوسي المعتّش ، لا سيما فيما يتعلق بتلك الفرق المتولدة عن الشيعة التي تسمح ، بدرجات متفاوتة الوضوح ، بالتعبير عن أشكال من الحساسية بعيدة بعداً كافياً عن الدين الحقيقي (الاورثوذكسية) : عادات جارية في الإحتفالات الدينية والسياسية تعبر عن الذعر بالرعدة ، رقصات وجدية ، عبادة الإستشهاد ، طقوس مازوشية (تتلذذ بالألم وبالبتر الذاتي) عبادة مكثفة للشخصية الأمامية ، إلخ . فالفرقة المؤسسة غالباً على التناقض المبدئي بين شريعتين والمتكونة في مجتمع أولي وسري ، تفتح الباب لأعضائها ، فيما عدا ذلك إلى الوصول لهوية تزيد في القيمة ؛ تتيح لهم أن يراعوا فيما بين أنفسهم ويصونوا الشعور الثمين بالإنتماء إلى نخبة ، سيُضم إليها لمساعدتها جاذبية الخفاء والتنكر وسحرهما . وتبعث الأمان بطقوسها المبثوثة في الجماعة وفي صوفيتها ، وهي تزيد في أعضائها الشعور بقيمتهم الخاصة .

إن حركة الفرق ، وهي تطرح مفرجاً لأزمات روحانية ولعذابات نفسية لا

يستهان بها ـ على النسق الصوفي ، التي لا تقدم عليها السنية إجابة ، تحرص في الدين الصحيح مسافة عقائدية تكون ، في بعض الساعات ، مرعبة . يذهب تفكيرنا هنا إلى الإنجذاب وإلى التأثير الفكري اللذين مارستهما النزعة الإسماعيلية من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر ، فإنه هنا ضرب من الطباق الإيديولوجي للهجوم المسلح من جانب هذه الفرق نفسها ـ الذي سوف يكون على الحكومات السنية أن تواجهه حتى نهاية الإمبراطورية العثمانية وميلاد الدول الحديثة .

هذا « الهوس للتشيع » ، بالغ التكثيف على المستوى الاجتماعي ـ السياسي ، الذي يبلور في تكوينات جديدة منظمة ودائمة بعض التيارات الألفية Millenaristes والقائمة على التناقض المبدئي بين شريعتين التي يتواتر اختراقها للإسلام بصورة عابرة تقريباً ، سوف يكون بدوره مصدراً للتباين : إن المذاهب المعدة إعداداً بالغاً التي تشيدها ، تستلفت الإنتباه لأنها تكيّف وتحدد سلوكيات جماعية ، ليس فحسب ضرباً من التقوى وإنما كذلك ردود فعل خاصة منفردة تجاه السلطة (تصورات الامامة ، على سبيل المثال) وتجاه المجتمع . إن اللاهوت ، وإن لم يكن سبباً أول ، يتزود هكذا بفعالية خاصة على المستويين الاجتماعي والسياسي تبرز على نطاق واسع الإنغماس في مقاومة حركة الهرطقة المسلمة[1] .

لسوف ترد السنة على عصيان الإسلام غير الصحيح بصورة مزدوجة ومتناقضة جداً . إن الإنشقاق ، نظرياً ، لم يكن مداناً في حد ذاته . فهناك حديث عن لسان الرسول يقول : « إن اختلاف الآراء في أمتي علامة من علامات الرحمة الإلهية » . وكثيراً ما ترد ، أهمية المجادلات اللاهوتية ـ التي يشهد عليها اختلاف المذاهب السنية ـ لدعم الدفاع عن التعددية . ويبدو جيّداً مع ذلك ، أن هذا التسامح النسبي بإزاء التجديد المذهبي ، قد كان في الممارسة ، واسع الإرتباط بأهمية « الحرفية » اللاهوتية التي اصطنعتها الفرقة المنشقة : فإن الشيعة الاثني عشرية والزيدية . على سبيل المثال ، قد ظهرت أكثر تقبلاً من اليزيديين الذين لا نكاد نعثر لديهم إلا على أثر للذكريات .

الإسلامية .. إن الشروط الضرورية والكافية ليكون المرء مسلماً تتلخص في معطيات بسيطة وأولية ، في ميدان العقيدة : الإيمان بالله كإله واحد أحد ، الإعتراف بمحمد كنبي مرسل من الله وهو آخر الأنبياء وبالقرآن على أنه كلام الله ، ومن هنا فإن صفة الهرطقة لا يمكن أن تعزى إلا للطوائف التي لا تنطبق عليها هذه المعايير الثلاثة . والذين كانوا يطرحون الشك بدور محمد أو بالخاصية النهائية لنبوته هم النصيرية والبهائية واليزيدية . ومن جهة أخرى لا يُفكر ، في الإسلام ، بالحرم ، في النطاق الذي ليس فيه ثمة سلطة تفسيرية ، مؤهلة للنطق به ، إن لم يكن محمد نفسه أو الخلفاء الأربعة الأوائل . وهذا لم يمنع بعض المفتين أو الفقهاء من إدعاء هذا الحق . والواقع إنه كانت لفتاويهم بالإدانة ، لاريب سلطة التأثير على الرأي العام ولكن لم تكن تكتسب سلطة القرار الذي له قوة القانون . كان في وسعها تهميش جماعة اجتماعياً (تجنب ، رفض الدفن في مقبرة المسلمين . إلخ) ولكن ليس الأمر بالطرد نهائياً . بيد أن العلي حاول دائماً معارضة الحق : فلم يمتنع الفقهاء والخلفاء عن الطرد، عن الحرمان ، مبررين على هذا النحو الملاحقات والإضطهادات المفروضة على الطوائف المنشقة .

فضلاً عن أن اللجوء إلى حجة شرعية الدفاع وهو مبدأ مقبول على وجه العموم عند معظم الفقهاء ينتهي إلى كنس جميع الحيل النظرية . ووفقاً لهذا المبدأ ، فإن جميع المسلمين المنشقين الذين شهروا السلاح ضد مسلمين آخرين ، معلنين « إباحة دمائهم وأموالهم » ، ساعين إلى إسقاط الخلافة ، يجب محاربتهم وقتلهم. وفي هذه الحالة لم يكن النكوث بالعهد على المستوى الديني هو المبرر للعقاب وإنما الإضطرابات والإخلالات بالأمن التي أحدثها عصيان جماعة في صفوف الأمة كشأنها في معظم الحالات تضع الطوائف المنشقة نفسها في مواقع نضالية (الفوز بالسلطة) و/أو موقع إنفصالي (التحصن بإمتلاك أرض - ملجأ ، إنشاء دولة على حدة تنطلق منها الهجمات ضد الخلافة) ، فإن الأمر يؤدي في الوقائع ، إلى وضع نزاع مسلح وقمع على نطاق عام .

الظاهر ، من جانب آخر ، أن فكرة شرعية الدفاع ، كثيراً ما كان يبالغ فيها من قبل القادة السنة : إن التصفية الجسدية ، شبه المنظمة لسلالة علي المدعين الشرعيين بالخلافة ، المؤيدين من مختلف الطوائف الشيعية ، وهي تصفية كثيراً ما كانت وقائية سابقة على كل ثورة من جانبها ، إن هذه التصفية تشهد على هذا الإنزلاق من وضع نظري محكوم بالقانون إلى وضع يسيطر عليه اللجوء إلى العنف .

أما تمرُّد الإسلام غير الأورثوذكسي على السلطة السنية فإنه سوف يجد من جهته ، تبريراً دينياً في مبدأ « الأمر بالمعروف » الذي يبيح لكل مسلم أن يرفض الطاعة وأن يثور عندما تكون القيادة شؤماً ومذنبة على المستوى الديني - وما من إجراء يتيح التحقق من هذه الشرعية وهذا يبيح بالفعل كل ثورة لها تبرير خلقي أو ديني . إن الطوائف المنشقة سوف تلتمس هذا المبدأ على نطاق واسع لتبرير إغتيال القادة السنة « المغتصبين » .

II - الإنشقاق الإسلامي الكبير في القرن السابع وأوائل المنشقين : الخوارج والشيعة

١ - في أصول الخوارج والشيعة(*) :

غداة وفاة الرسول في عام ٦٣٢ ، ظهر توتر خطير بالنظر إلى أنه لم يترك تعليمات دقيقة تتعلق بتعيين خلف له . فتجمعت أقلية صغيرة من المسلمين حول شخص عليّ ، قريب وصهر الرسول ؛ كانت هذه الجماعة من المناصرين (شيعة علي) تقدر في علي صفاته الشخصية : التقوى ، الحس بالعدالة وقرابته للرسول التي تجعل منه أفضل مرشح للخلافة . هذه الحركة ، التي تشكلت إبتداء في حزب سياسي مجرد من أي مشروع ديني مميز ، سوف تأخذ تدريجياً في تنمية رسالتها على المستويين الديني والسياسي معاً . وفي الحقيقة أن علياً سوف يصبح ، وقد استبعد مرات ثلاثة من الخلافة ، العنصر التحليلي المستقطب للعناصر التي يدفعها النظام القائم إلى الإستياء ، حتى يجسد بشخصه في نظرهم المثل الأعلى الإسلامي للعدالة والمساواة ، العودة إلى منبع

الرسالة الأصلي في مواجهة ممارسة سياسية - إجتماعية منحرفة ، ومشبّعة جداً بالنزعة النخبوية والعشائرية الأرستقراطية العربية . لدى علي كانت الهوية الإسلامية تفضل هوية العروبة ، والرغبة في خلق مجتمع جديد ، إسلامي صحيح ، يتوجب بلا إمتيازات على الرغبة العربية في رفعة الشأن .

وإذ غدا علي هذا النحو رمز التشدد في تطبيق مبادىء المساواة المسلمة ، فقد كان مع إفساح المجال للعناصر غير العربية إلى دخول الإسلام . وكانت طلبات الدخول تلك ترمي إلى تأكيد محو نسق عدم المساواة السلالي العربي ، الذي ما زال باقياً قوياً ورفيع المقام - في التطبيق العملي وليس فحسب على مستوى المبادىء - من نسق القيم الدينية . ولكن علياً ، بتجسيده هكذا لراديكالية إسلامية معينة ، ظهر دفعة واحدة منذ عام ٦٣٢ بملامح مرشح يميل إلى استقطاب المعارضات وإلى إبراز الإنغلاقات في وسط الأمة . وعلى العكس كان أبو بكر طالب الخلافة الذي سيفوز عليه ، يستطيع بلا ريب أن يرجع عليه وأن يفخر بأسانيد دينية رفيعة المكانة - كان واحداً من أوائل رفاق الرسول ، وكذلك هو حموه(*) - كما كانت له سابقات سياسية تشهد بالإعتدال وبالحكمة ، إلا أنه كان أكثر من هذا : كان يجسد أيضاً شكلاً ما من الاستمرارية بالنسبة للعروبة بسبب تعلقه الكبير بالقيم التقليدية العربية . ففي حكمه ، كما في عهد الخليفتين اللذين يليان بعده (عمر وعثمان) ، يمكن التأكد من أن هذه القيم التقليدية لن تحارب محاربة أساسية ومن أن الخلافة سوف تكون مطبوعة بطابع الإتحاد بين القيم العربية والإسلامية ، المتوافقة توافقاً هشاً إلى حد بعيد في نقاط معينة .

بدا هؤلاء الخلفاء الثلاثة قادرين على تطبيق الحلول الوسطية وعلى التوفيق ، القابل لجمع أكثرية عربية وغير عربية .

إلا أن إنزلاقاً حدث في عهد الخليفة الثالث ، عثمان (٦٤٤ - ٦٥٦) ، الذي ، إذ هو لم يسأل كثيراً بالمبادىء ، مكن إسرته ، الأمويين ، من الرجحان في النفوذ السياسي المتزايد ، جاذباً إليه في آن واحد معاً ، الشكوى من انحيازه

المفرط ومن التمسك بالموالاة ، لدى الأرستقراطية العربية وغير العربية . وبعد تمكن المتآمرين بقيادة ابن الخليفة الأول من قتل عثمان ، إرتقى علي أخيراً سدة الخلافة ، وكاد حكمه أن يكون بكامله منوطاً بالحرب الأهلية متنقلاً فيها من معركة إلى أخرى : حربه ضد أتباعه السابقين الذين انقلبوا عليه : عائشة ، زوجة الرسول المتحالفة مع طلحة والزبير ، ثم الصراع ضد معاوية والي دمشق المطالب بالخلافة باسمه واسم الأمويين .

أول انشقاق فعال في الإسلام حدث في تموز (يوليو) ٦٥٧ عندما قبل علي ، في صفين (العراق) على ضفة الفرات اليسرى عرض التحكيم من خصمه معاوية لتقرير مصير الخلافة بدلاً من محاربته . وذلك حينما أمر جماعته وصولاً إلى هذا الغرض ، وقد كان في شك بالغ من نتيجة المجابهة ، بأن يرفعوا المصاحف على رؤوس الحراب ، معلنين الإحتكام إلى كتاب الله بين المسلمين . ولم يكن من شأن التأكيد على هذا النحو على قدسية المعركة والرمز إلى الهوية الإسلامية المشتركة بين المعسكرين المتقاتلين ، إلا التأثير على التقيّ علي فينحني . وقد بقي أمر التحكيم هذا في حوليات الإسلام برهاناً على براعة الأمويين وحيلتهم السياسية . وبمجرد إعلان علي لقبوله بمبدأ التحكيم ، غادرته زمرة من أتباعه ، رافضين الرجوع إلى حكم رجل في مسألة ـ تعيين الخليفة ـ فصل فيها من قبل بقرار إلهي اتضح من خلال بيعة جماعية . وقد دعي هؤلاء الأشياع الذين تخلوا عنه بالخوارج ، مشكلين فرعاً من الإسلام بقي جذرياً على نحو خاص على المستوى العقائدي ، داعياً للعودة إلى بساطة الإسلام ومصداقيته في أيامه الأولى ، غير راض في منازعته عن الخلافة اللاحقة . ولم يطل الوقت على هذا الفرع حتى انقسم هو نفسه إلى أربع فرق كبيرة هي : الصفرية والعبيدية والأزارقة والنجدات ، تقدم فروقات عقائدية وتكتيكية هامة ، إلا أنها جميعها ، في عصور مختلفة وفي أماكن مختلفة (العراق ، خوزستان ، اليمن ، العربية الوسطى) خاضت غمار مجازفات عصابية تم قمعها بقوة السلاح[6] . وما زالت النزعة الخوارجية أغلبية في عمان .

لم ينه النزاع بين علي الذي لم يأت التحكيم لصالحه ، على ما هو معروف ومعاوية إلا باغتيال علي (٦٦١) على يد أحد أولئك الخوارج ، الذين قاموا يعارضون الحزبين حرصاً على وحدة الإسلام . وبعد حوادث عديدة مؤثرة ، قبل الحسن الإبن الأكبر لعلي التخلي عن حقوقه المضمرة لصالح معاوية ، قبل أن يقتل هو نفسه كذلك (٦٦٩) . وكان على الحسين بن علي الثاني بدوره أن يلاقي نفس المصير على يد يزيد بن معاوية (٦٨٠) .

هكذا فإن الحركة التي كانت ترى في علي وفي نسله التجسيد لمفهومها للقائد وهي الحركة الشيعية ، قد انطلقت وتطورت من موت الحسين حقيقة . حتى ذلك الحين محصورة وقد تخلى عنها أتباعها نتيجة عدد من النوائب ، بمجموعة صغيرة سرية الأنصار ، من قرشيين ومن عدد متنوع من المنازعين ، وراحت تناضل في العراق حيث لاقت إنتشاراً واسعاً حول الأماكن المقدسة الشيعية في النجف وكربلاء التي تشمل أضرحة علي والحسن والحسين . واجتذبت أتباعها ، من الأوساط المدنية ، من جميع الشرائح الاجتماعية ، في غالبيتهم من الأوساط غير العربية (الفرس) ولكن أيضاً من الوسط العربي . وأخذت الحركة أكثر مما كانت في حياة علي تصبح قناة التعبير عن الإستياءات المتنوعة جداً في أصولها: استياء بعض العرب الذين ما زالوا متمسكين بالمثل الأعلى البدوي من البساطة والحرية، تجاه ترف التباهي للأورغاشيات القيادية وتجاه من يعتبرونهم من مغتصبي السلطة ، إستياء المسلمين الجدد كذلك من اليهود سابقاً ، أو المسيحيين أو الفرس الزردشتيين ، الغاضبين الحاقدين لعدم إحترام المساواة بين المسلمين .

وراحت هذه النزعة الشيعية تثري من المفاهيم الخاصة بمعتنقيها ومن تقاليدهم الدينية . وكان من شأن المطالبة الشرعية بالخلافة التي لصالح ذرية علي ، أن تجد حقيقة في الواقع أرضاً للاختيار لدى تلك العناصر المتكونة من تقاليد دينية متمسكة بشرعيتها : أساطير مجيء المسيح أو المخلص ، ليضع حداً لمظالم الأزمان الحاضرة . بالفعل ، إن عدد التنظيمات الشيعية الغفير التي رأت النور في الأزمان الأولى ، يقودها غالباً مدعون أجانب بالإنتماء لسلالة علي ،

ولكن من جانب المصاهرة للرسول ، قد ولدت أشكالاً عقائدية خليطة حيث عششت أفكار صوفية مستخلصة من المانوية ، ومن الغنوصية ومن الهرطقات اليهود المسيحية، ومن العبادات البدائية المحلية على حد سواء. وهذه الأشكال الخليطة الجديدة حضت هنا وهناك على وجود أديان مبتكرة قلما تنطوي على علاقة بالشيعة إلا بالإسم. وبقيت الشيعة حتى منتصف القرن الثامن تتسم بهذا الإزدهار من الفرق وفرق الفرق ، الفعالة على نحو خاص في العراق وعلى طول شاطىء الخليج العربي - الفارسي ، وهدفها جميعها - فيما وراء التغيرات في مطالبها الاجتماعية والإقتصادية - إسقاط الخلفاء السنة بالعمل الهدام واستبدالهم بإمام شيعي متحدّر من الرسول أو من فرعه. واعتباراً من العباسيين ، أصبحت مطالبهم السلالية أكثر دقة فتركزت في ذرية علي وعلى الأخص في أولئك الذين كانوا متحدرين من زواجه بفاطمة إبنة الرسول. وبالتدريج فرضت نفسها الفكرة القائلة بأن ذرية واحدة من الزعماء الشرعيين من الطائفة هي التي يجب الإعتراف بها، هي ذرية علي، الشاملة لعلي وولديه الحسن والحسين وكذلك المتحدرين من الحسين من ابنه زين العابدين. إن النزوع الجامح في فعالية هذه الحركات الشيعية من منتصف القرن الثامن، الذي كثيراً ما قمعه الأمويون ثم العباسيون بالدم يتناقض مع التحفظ السياسي الحذر لمدعيّ الخلافة من العلويين أنفسهم الذين ، وقد أقاموا على الأغلب بعيداً عن العواصم ، في مكة والمدينة ، تحاشوا على وجه العموم - من بعد الحسين - القيام بأي نشاط سياسي يتسم بالمنازعة أما وقد عزفوا على السلطة بمعناها الفعلي فإنهم سعوا إلى تمثيل ، على الأقل على المستوى الروحي ، شكل من المعارضة الشرعية للسلطة القائمة . إلا أن هذا الزهد من جانب العلويين والترفع عن السلطة الذي لا يشفي غليل الفرق الشيعية الهائجة ، قد قدّم من جانب هذه الفرق على أنه شكل من أشكال التقيّة ، مزدوجة للتستر على الأهداف المتباة باعتصام نبيل من الحذر لتجنب إخافة السلطة المستقرة . فقد بدا هول التقتيل الذي نزل بذرية علي وعدم التوازن في القوى إنه قد كوّن فيما بعد انصرافاً فعالاً عن القصد في نفوس أولئك المدعيين. إلا أن عزوفهم لم

يمنع الخلفاء من إعتبارهم خطراً محتملاً ومن السعي إلى تصفيتهم جسدياً ، بصورة وقائية ليحرموا الحركات الشيعية من التمركز حول هذه البؤرة الرمزية .

٢ ـ عقيدة الشيعة الإمامية (أو الفرقة الاثني عشرية) :

لم تعق الملاحقات والإضطهادات في شيء ، التقدم التدريجي للعقيدة الجديدة نحو مركز الإمبراطورية بل وحتى العاصمة . أما اليوم فإن الشيعة منتشرة بصورة خاصة في الهند وفي العراق (سبع ملايين ، بنسبة ٥٢٪ من السكان) ، وفي إيران حيث أصبحت دين الدولة منذ ١٥٠١ (٣١ مليون من المؤمنين ٨٨٪ من السكان) وأخيراً في لبنان (٦٠٠,٠٠٠ ألف شخص ١٨,٢٪ من السكان) . وكانت في منتصف القرون الوسطى تملك تأثيراً كبيراً في مصر ، وفي ما بين النهرين ، وفي جنوب وشرق العربية . وفي القرن الحادي عشر على العكس ، إختفت من مصر ولكن لتنتشر فيها بعد إنتشاراً واسع النطاق في بلاد فارس بضغط من الشاه عباس (١٥٨٨ ـ ١٦٢٩) . الذي ، دفعه تأثره بحالة إزدهار مصر الفاطمية القديمة التي كانت الأسرة الحاكمة فيها شيعية في حين بقيت الكتل الشعبية في معظمها من السنة ، إلى أن يعزو ذلك النجاح إلى إنتماء قادتها الديني فقرر بأن يسارع حركة إنتشار المذهب الشيعي بالقوة ، وفي القرن الثامن عشر لم يكن بعد إعتناق إيران للشيعة قد تحقق بكامله . ومع ذلك كان من شأنه عزل إيران عن البلدان المسلمة الأخرى .

ولمدة طويلة بقيت بغداد مركز اللاهوت الشيعي كله والتربة الممتازة للجدل بين الشيعة والسنة . فكان علماء الطرفين ينمون أطروحاتهم ويقيم كل منهم بنيانه بالإستناد إلى الأحاديث ، بيد أن الشيعة لم تكن تقبل إلا الأحاديث المروية عن شيعيين أو على الأقل عن سنيين موالين للشيعة . وجرت المسافهة لدى الشعراء قصائد هجاء في حين لجأ رعاع المعسكرين إلى تفضيل السباب المقذع وإلى التهديد .

أ ـ المهدي :

في القرن التاسع ، كان على المذهب الشيعي أن يعرف تطورات هامة

ليست بمقتضى واقع هذه المناوشات الجدلية اللاهوتية المستمرة وإنما تحت ضغط الأحداث : ففي عام ٨٨٠ إختفى الطفل الذي كان أهم فرع من فروع الشيعة الإثني عشرية يعتبره الإمام الثاني عشر : محمد أبو القاسم وهو في التاسعة من عمره . فأعلن بأنه لم يمت ولكنه احتجب عن رؤية الناس ، باعتكاف يرجع منه في آخر الأزمان . وإزاء هذه الفكرة من عودة شخصية ذات طابع ميتافيزيقي - غيبي ، إلى الظهور ، لم يبق الإسلام السني نفسه بعيداً عن التأثر بها . فالإعتقاد في المهدي ، كشخص شبه إلهي ، بإرشاد وهداية من الله ، إنتشر أكثر من مرة في صفوف الجماهير البائسة التي يملأها عدم اليقين بالمستقبل السياسي . وكلما كان مصير المسلمين يتفاقم بالأخطار كلما كانوا يميلون إلى الإعتقاد بقدوم هذا المخلص وكلما اتبعوا بتسارع كبير جميع أولئك الذين كانوا يدعون بأنهم المهدي . وعلى مدى المئات الأربعة من السنين التي تلت سقوط الأمويين إستمر الشعب في سوريا يأمل في مجيء أحد بني سفيان ليعيد إليه المجد . إلا أن علم الفقه (اللاهوت) السني على الرغم مما لقيته قضية المهدي من نجاح في الإنتشار بين الجماهير ، لم يقر الإعتقاد به أبداً . أما الشيعية ، فإنها على العكس تبنت الإعتقاد في الإمام المحتجب ، قائم الزمان . إن غيبته لم تمنعه في نظرها من أن يكون العاهل الصادق الوحيد . بيد أن حالته الواقعية بقيت دائماً يخالطها عدم الوضوح ، ولا سيما في مسألة مشاركته بالإلهي ، وقد اختلفت معالجتها وتنوعت الآراء فيها ، وفقاً للفرق الشيعية . فعلى حين أن الشيعة الإثني عشرية يفضلون مراعاة الغموض ، لا تتردد فرق أخرى ، أكثر تطرفاً ، في أن تضع المهدي في مكانة أعلى من مكانة شخص الرسول محمد (ومن مكانة علي) لتجعل منه رسولاً أعلى بحالة إلهية . ولم يكن في وسع السُّنة المتعلقة بعقيدة محمد - آخر الأنبياء وأفضلهم - إلا أن ترى في ذلك سقطة مشينة ومبدأ مضاداً للإسلام .

ب - الإمامة :

إن مؤسسة الإمامة هي مركزية في المذهب الشيعي من جراء كونها تشكل العضو الجهازي الوسيط الذي تتجلى بواسطته الإرادة الإلهية على الأرض في

كل لحظة . هذا الإمام لا يشكل وجه قائد فحسب : إنه الوريث لوظائف النبي بالفطرة . لا يلي منصبه باختيار إنساني شأن خليفة السنة ولكن بتعيين إلهي ، فالإمام إذن يختلف في جوهره عن سائر البشرية ويمتلك كجزء متمم شذرة من الشعلة الإلهية ، إنتقلت منذ الخليفة من نبي إلى نبي حتى الجد المشترك بين محمد وعلي وذريتهما . وهذه الشعلة التي تميز من يمتلكها (في الواقع ، امام كل عصر) ، تطهره من الخطيئة . وتزوده بسلطات سامية من الروح والقلب وتجعله معصوماً كاملاً منزهاً ومؤهلاً للتعليم والقيادة .

وفقاً للشيعة قد يكون الرسول عيّن علياً قبل وفاته بقليل ليخلفه (نص) وإن علياً تلقى منه معارف سرية ذات طبيعة ميتافيزيقية . إلا أن الامة المسلمة لم تقبل بهذه الفكرة أبداً مع تمام إجلالها لبيت الرسول واحترامها لشخص علي لإعتناقه المبكر للإسلام ولفصاحته وتبحُّره في العلم ، إن لم يكن لحنكته السياسية . وإذا كان ثمة من أحاديث عديدة توضح في نظر الشيعة الثقة الخاصة التي كان الرسول يضعها في ابن عمه ، فإن هذه الأحاديث المعترف بها غالباً من قبل السنة ، إلا أنها لا تفسرها على أنها تعيين واضح صريح . وبالنظر إلى أن كل شيء في هذا الميدان مسألة تفسير فإن السنة لا يخطئها أن تشير إلى أن أحاديث أخرى غيرها يمكنها في هذه الشروط ، أن تفسر بصورة قوية كتعيين عمر أو أبو بكر أو عثمان .

في نظر الشيعة كل زعيم من غير ذرية علي ، كان له نصيب شرف الخلافة لم يكن أبداً إلا غاصباً وطاغية . من هنا جدلهم وانتقاداتهم اللاذعة الموجهة للخلفاء الثلاثة الأول . بعد موت علي وأولاده ، يجب أن يكون الإمام بالحتم من نسل علي وبهذه الصفة له وحده الحق قيادة المؤمنين .

يظهر هذا التصور للإمامة أنه غير قابل للتوافق مع فكرة الخلافة على النحو الذي تطورت به لدى السنة . الذين لا ينسبون لوظيفة الخلافة سوى صفة سلطة إدارية لشؤون أمة المؤمنين الروحية والزمنية . وعندما اعترف السنة فيما بعد لمحمد بالعصمة فإنه لم يُنظر إلى هذه العصمة على أنها متحدة بجوهر

الرسول ، بخلاف ما يُرى ذلك عند الشيعة وإنما كلطف ، من الله . وفيما بعد انقسمت الشيعة هي أيضاً إلى عدة طوائف ، مختلفة الأهمية تبعاً لإلتزامها بالطاعة لهذا أو ذاك من الأئمة المختلفين الذين تتابعوا ، إلا أنها جميعها بقيت تتسم بهذا المفهوم للإمام بضرورة أن يكون من بيت علي وبمشاركته بالجوهر الإلهي . إن وجه الإمام هذا ، الشبيه بالحبر الأعظم ، الخاص بالشيعة التي أحلت مبدأ الولاية محل التصور الصحيح للقبول العام ، الإجماع ، يتلاءم بالتأكيد مع ظهور قادة من النمط الموهوبين من لَدُنْ الله .

فيما يتجاوز عبادة الأئمة الأوائل المركزية يتباين موقف الشيعة حيال اختيار صلة النسب الإمامية . فالفرع البعيد الأهم في الشيعة وهو فرع الإمامية أو الإثني عشرية يعترف بإثني عشر إماماً ويعتبر بأن الإمام الثاني عشر محمد المهدي الذي اختفى ذات يوم ، هو « متواري » عن الأنظار ويجب أن يظهر في نهاية الأزمان . ولقد طرحت غيبة الإمام الثاني عشر هذه على الشيعة مشكلة تتعلق بممارسة الولاية التي لم تجد لها حلاً نهائياً أبداً . طالما تدخر الشيعة الشرعية المطلقة للإمام ، السيد الحقيقي الغائب ، فما هي الوضعية الممكنة للأسياد الزمنيين ، بانتظار أن تتحقق الحكومة المثلى بمجيء المهدي ؟ وقد توالى عرض الحلول المختلفة ، حتى في داخل الشيعة الاثني عشرية نفسها ، من دون الحصول على الإجماع ولا التوصل نهائياً إلى فرض أحدها . جميعها ينكر على العاهل الزمني سواء أكان ملكاً (شاهاً على سبيل المثال) أو برلماناً ، إمتلاك الولاية . فهذا السيد الزمني لا يمكن أن يكون ، في أفضل الحالات ، إلا المساعد ، الوكيل لصاحب الولاية الحقيقي ، المجتهد (عالم اللاهوت) القادر ، هو ، على تفسير وتطبيق الشريعة بالتطابق وبالتوافق مع التقاليد التي وضعها الأئمة . هكذا ، بالنسبة لبعض إتجاهات الشيعة الاثني عشرية فإن المجتهدين و الأسياد ، الزعماء الدينيين الشيعة الذين يتكلمون بدلاً من الإمام وفي مكانه ، يتفعون من حصر الولاية . هذا التصور يفضي في نهايته القصوى إلى تأسيس مبدأ لحكومة و الشريعة « تمارسه طبقة من فقهاء اللاهوت (فقهاء ، علماء وروحانيون) ، صاحبة الإختصاص وحدها في تطبيق مبادىء الإسلام .

فهذا هو على سبيل المثال التصور الذي يدافع عنه آية الله الخميني في كتابه « الحكومة الإسلامية » ، أو حكومة الفقيه (عالم اللاهوت) . ويرفض آخرون أن تكون الحكومة مقصورة ، مدخرة لفئة أوليغارشية من رجال الدين ويطرحون مؤسسة من مجالس إسلامية حيث يتواجد رجال الدين والعلمانيون على قدم المساواة ، أو يقترحون كذلك كعبد الحسن بني صدر ، شكلاً من « الطوعية الموجهة » Spontanéité Dirigée يمكن أن يكون طليقاً من الطائفة بصورة غير قسرية[7] . وكان الإتجاه العام في الشيعة الإيرانية الحديثة هو رفض نوع اللامبالاة بإزاء الحياة السياسية التي إنبثت منذ عصور في الشيعة (منذ الصفويين) مستلهمة من مثل الأئمة العلويين الذين رفضوا الفاعلية السياسية بخلاف الإسماعيلية في ذلك والزيديين الذين ندرسهم فيما بعد[8] .

مهما كانت الحلول المعروضة من قبل مختلف تيارات الشيعة الإثنا عشرية لهذه المسألة من ممارسة وظائف الهادي والمشرع في حقبة الغيبة ، فقد نجم عنها على الأقل معطيان : حذر دائم إزاء كل حكومة زمنية ، معرضة دائماً للإتهام باسم الولي الغائب (المهدي) ، وتأثير سياسي كبير نسبياً للزعماء الدينيين الشيعة بالنسبة لتأثير علماء السنة المخفف على نطاق واسع .

جـ - الخصائص المذهبية الأخرى :

يُقدم مذهب الشيعة الإمامية (الإثنا عشرية) أيضاً خصائص أخرى بالنسبة للسنة ولكن هذا لا يمنع من أن تكون العقيدة الشيعية ، في ذهن المؤمن الشيعي ، وإلى حد نقطة معينة في نظر المؤمن السني قد بقيت مؤسسة على القرآن وعلى التقاليد . فللسنة (وهي عادات وسلوك الرسول) بالنسبة للشيعة ، قوة الشريعة تماماً كما بالنسبة لمجموع الأمة . وفيما يتعلق بالأحاديث تملك الشيعة منتخباتها الخاصة ، في الـ « كتب الأربعة » المتناسخة عن أئمتها .

لم تختلف شريعة الشيعة أبداً عن شريعة السنيين إلا في بعض النقاط التي لا تعتبر مع ذلك أخفها . فإن التشابه في فقه الفئتين يدعو إلى مماثلات في

حياتهما اليومية . ولكن ، في حين تقر الشيعة الإثنا عشرية مبدأ الزواج المتعة ، وإن العقيدة الصحيحة تحكم ببطلانه ، كذلك الشيعة غير الاثني عشرية ، على نفس المنوال ترى فيه نوعاً من البغاء . وقد أدخلت الشيعة على هذا النحو عدداً معيناً من التغييرات في ممارسة طقوس الصلاة ، مع القبول تماماً بفروض السنة الدينية نفسها في : الصوم ، الصلاة ، الصدقة الشرعية (الزكاة) الحج إلى مكة ، الجهاد للدفاع عن الإسلام ونشره ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وبشأن الميراث في نفس الدرجة من القرابة والمستوى في حق الإرث ، يقرر للإناث مثل نصيب الذكور وهو ما يكون منسجماً مع التصور الشيعي لإنتقال الشرعية الإمامية من النساء : فاطمة ، إبنة الرسول .

لقد توطدت قوة الجذب في الشيعة ، كما رأينا ، بالطريق الذي إنفتحت به على المفاهيم القديمة والقياسات المستبعدة من قبل الإسلام السنيّ . إضافة إلى أن الشيعة كانت تقدم أساساً لشكل من الإدراك تجاه ما برهنت العقيدة الصحيحة عن التحفظ فيه ، كما يشهد على ذلك حذرها بإزاء التصوف . ولكن . في حين أن أعلى قمة في تجربة التصوف لا يكون في الوسع المشاطرة فيها ، بالتعريف ، إلا بشكل معين من النخبة ، فإن الجماهير نفسها ، في التقليد الشيعي ، أخذت تشارك في تمجيد ألم الفرقة بأكملها بذكرى الشهيد علي والحسن وبخاصة الحسين المقتول في كربلاء . حتى يومنا هذا ، في المدن المقدسة بالعراق - كما في كل مكان تعيش فيه الشيعة ، في إيران ولا سيما في لبنان - ما زالت ذكرى الحداد على العلويين « الألم » الشيعي ، مناسبات لتجليات باكية ولبتر الأفراد لأعضاء من أعضائهم ، ولعروض الجلد الدامي بالأسواط والزرد . . . وقد أصبح استشهاد سلالة علي وفاطمة ، موضوع عبادة حقيقية ، القضية المركزية في التدين الشعبي الشيعي ، بينما نحّاها التفكير الديني ، من جهته ، جانباً على وجه العموم ولم يتطرق إليها . فإن تمثيل الإستشهاد ليس تذكر لحظة تاريخية فحسب ، ولكن التماثل مع الشهيد الذي تصبح مهماته الروحية والاجتماعية ، السياسية المستنكرة بذلك حالته على المستوى الروحي ، يُنظر إلى عذاب الشهيد أنه معد لإحياء المجتمع كله

من جديد . وإلى العمل من فدائه للبشر تضم مهمة غير معلنة : بالبكاء على إستشهاد العلويين يعبر الشعب عن ألمه الخاص من المظالم والإضطهادات التي يعانيها هو نفسه . ويأخذ على عاتقه العبء الثوري الملتحم بالأوضاع القديمة المستكرة ويلخص في خيالاته إسقاطاً طقوسياً لسلطة غير شرعية (لأنها غير شيعية وغير دينية) ؛ هذا الفعل التخفيفي الذي ، وهو ما يشك فيه ، يحول جزئياً ، تلك الطاقات المتفجرة عن الفعل في الحقيقة السياسية الواقعية بمعناها الحقيقي . وهكذا كثيراً ما جرت التقنية للتدين الشيعي نحو أشكال سياسية قليلة الخطر على السلطة .

لقد نمت الشيعة إلى درجة تكاد أن تكون قليلة التواتر لإتجاهات الملاحظة لدى معظم الجماعات الصغيرة الدينية المضطهدة : إن تعلقها بإعتقادها الخاص تضاعف بالميل إلى قبول الأشكال الأكثر شططاً في التأمل اللاهوتي ، على عكس أحكام السنة ، الأكثر إعتدالاً في المعتاد . وقد منح هذا ، من جانب آخر للعديد من الطوائف الشيعية ثراءً مذهبياً جعل منها أحد الأصعدة المفضلة لدى المستشرقين .

في بعض الساعات جعلت الشيعة فرضاً على أعضائها أن يلعنوا خصومهم وعلى وجه أخص الخلفاء الثلاثة « المغتصبين » الذين تقدسهم السنة من جهتها . . بل حتى جعلت عليهم فرضاً المعارضة المنهجية للسنة : فإن الفقيه الشيعي القليني (توفي ٩٣٩) قد عبر على هذا النحو عن هذه القضية : « كل ما يناقض إجماع السنة يكون صحيحاً » .

وقد ثارت ثائرة السُّنة على ثنائية استقطاب أمة المؤمنين التي لا يمكن أن تنتج إلا عن تعميق التباعد في الإتجاهات وعن التضادات . والحال أنه ليس ثمة إلا مبالغة مفرطة في نظرها في الميل الشيعي للعلويين الذين تحترمهم السنة دون أن ترفع مع ذلك ولاءها هذا لهم فوق مبادىء الدين الصحيح . ومن هنا تصور السنيين للشيعة بأنهم أهل « الإفراط في كل شيء » ، وكذلك التجليات الخارجية للشيعية ، وعلى هذا المنوال فإن شطط الثورة الإيرانية لم يكن من

شأنه أن يمدد شيئاً من هذا الإنطباع السنيّ السيء.

كذلك كان لدى الشيعة إتجاه لإظهار تشدد أكثر من السنة تجاه الفرق والأديان الأخرى : كان الذي أشار على الأمير المغولي هولاكو بفتح بغداد هو وزير شيعي لدى خليفة سنيّ ، وكان الذي أقنعه بقتل الخليفة الأسير بعد سقوط المدينة عام ١٢٥٨ هو شيعي آخر صاحب مقام رفيع . وتفسير هذا بأن الشيعة كانت ترى في المغول محررين من النير السني على غرار ما كان المسيحيون الشرقيون في موالاتهم للجيوش المسلمة القادمة لفتح ولايات الإمبراطورية البيزنطية . وهذا يعطي مدى عمق التضاد الذي يعارض السُّنة بالشيعة ويحدد بوضوح مكان الشيعة في خطها الاستراتيجي الدائم والأشبه بفقدان الأمل من محاولة نضالية لقلب علاقات السلطة . وتمارس الشيعة عدم تسامحها بصورة خاصة إزاء أهل الكتاب : فقد إضطهد المسيحيون ، على نحو خاص في عهد الحاكم سادس خليفة (٩٩٦ - ١٠٢١) من الأسرة الفاطمية الإسماعيلية (فرع الشيعة) . الذي سوف يؤسس الحركة الدرزية . وإمتدت تلك الإضطهادات إبتداء من عام ١٠١٢ لتشمل أعضاء الطائفة اليهودية وفضلاً عن ذلك فإن سياسة إعتناق المسيحيين أو اليهود للدين الإسلامي بالإكراه كان على الأغلب من فعل القادة المسلمين من أصل غير عربي - للأسباب المعروضة في الفصل الأول - أو المنتمين للمذهب الشيعي . ومن جهة أخرى تبدي المذهب الشيعي أكثر تشدداً بكثير من السنة في مراقبة التطبيقات التي أمر باجتنابها القرآن ، لا سيما رفض استخدام إناء أو طبق لمسه شخص غير مسلم . في حين أن السنة لم تطبق هذا المبدأ وهو ما أتاح لعدد من العناصر غير المسلمة أن يمارسوا مهن أصحاب المطاعم أو أصحاب حوانيت لبيع المشروب . كذلك نمىّ المذهب الشيعي مجموعة من القواعد الدقيقة في النهي عنها واجتنابها خاصة به ولا سيما فيما يتعلق بحصر الزواج . وأخيراً فإنها أوحت بإستبعاد جميع خصوم القضية العلوية من رحمة الله وقد ضمت إليهم جميع السُّنة .

فالقرآن الكريم يؤكد ما معناه: «سواء أكتتم تخفون ما في قلوبكم أو

تبطنونه ، فإن الله عارف ما في القلوب » على أساس هذه الآية التي يمكن أن تقدم مادة لأشد التفسيرات تعارضاً بين الشيعة مذهبها في « التقية » (الحذر) التي تعتبرها أساسية وتبعاً لها من الواجب على المؤمن إخفاءه ، التستر على دينه الحقيقي عندما يجد نفسه تحت سلطان غير المؤمن (وهو ما يتضمن السنة في التطبيق) . هذا المبدأ يقتضي بأن يسلك الشيعي ظاهرياً كشخص سني ، محتفظاً تمام الإحتفاظ بمعتقداته وإلتزاماته الأصلية التي تفرض عليه الكفاح لهدم وعكس علاقات السيطرة القائمة . وعلى أرض غير شيعية ينبغي على الشيعي أن يسير في حياته الدائمة سيرة المتآمر ، وأن يلعن في الخفاء ذلك الذي يتحالف معه ويخالطه في العلن ، وبالتالي عدم تطبيق قوانين الأخلاق إلا في داخل فرقته . وهنا نعثر على ذلك المفهوم لـ « أخلاق النسبية » الذي تبنته بعض الطوائف عندما كانت أقلية (المقسطين الصابئين خاصة) قبل ظهور الإسلام بكثير . وبهذه المعاني من التقيه ومن الأخلاق النسبية يرتبط بالتالي معنى العقود - الحياد تجاه المنازعات المدنية - الدينية في المجتمع المهيمن - وهو حياد لا يمكن أن يكون إلا ظاهرياً في النطاق الذي لا تكتسب فيه سلطة سياسية ما غير شيعية وغير دينية ، أبداً شرعية حقيقية في أعين الأقليات الشيعية .

III - تفرعات الشيعة اللاحقة : من أقربها إلى أبعدها تطرفاً

تتضمن الشيعة فروعاً أخرى أقل أهمية كثيراً من حيث العدد من الشيعة الاثني عشرية (الإمامية) التي تمثل في وقتنا الحاضر ٩٠٪ من الطائفة . هذه الفروع ، التي تعد ١٠٪ تقريباً من الشيعة قد ظهرت عندما اختارت أجزاء من الطائفة إماماً آخر غير الذي كانت تتبعه غالبية الشيعة . وهكذا فإن هذه الأشكال من الإنشقاقات تصدر عن إختيار شخص ، يكون أحياناً مرتبطاً بصفة سياسية ، أكثر كثيراً من صدورها عن اعتبارات مذهبية ؛ ولكن بمرور الزمن ، انتهت التفسيرات الفلسفية والمذهبية للطقوس الخاصة المنفردة بها إلى تفريقها بصورة

واضحة غالباً عن الشيعة الاثني عشرية . وتجيء دائماً على هذا النحو فروق ذات طبيعة لاهوتية إنطلاقاً منها تعزز هوية جزء سياسي .

١ ـ الزيدية :

أ ـ أصول الطائفة :

أقدم الطوائف الشيعية المنشقة التي ظهرت على هذا النحو هي طائفة الزيديين ، المتشكلة في مطلع القرن السابع عندما جرى إختيار الإمام الخامس(٩) . بخلاف جميع الشيعة الآخرين إعترف الزيديون بزيد بن علي حفيد الحسين ـ شهيد كربلاء ـ (وهو نفسه ابن علي) ، وقد قتل في الكوفة عام ٧٤٠ على يد الأمويين لقيادته الثورة عليهم ، إعترفوا به إماماً خامساً .

وفي عام ٧٤٣ إعترف الزيديون بإبنه يحيى الذي لقي نفس المصير في خراسان (بلاد فارس) إماماً كذلك ، الأمر الذي أسس سلالة جديدة من الأئمة العلويين . بالمقابل ، إعترف الشيعة الآخرون بمحمد (المكنى بالباقر) أخي زيد ، إماماً خامساً وبإبنه جعفر إماماً سادساً .

إن الزيدية التي ضمت من الفرق حتى ثمانية ، تشكل الطائفة الشيعية الأقرب إلى السنة الصحيحة ، على الصعيد المذهبي وكذلك الطائفة الأكثر إعتدالاً ، بالنظر إلى أنها لم تكتسب المميزات الشيعية بسبب إنشقاقها المبكر . وهي موجودة اليوم في اليمن الشمالي حيث تمثل أكثر قليلاً من نصف السكان (٥٥٪ أي ٣,٥٠٠,٠٠٠ نسمة) متجمعين في المناطق الجبلية في حمى من غزوات السنة في الماضي ، وفي البلدان التي يهاجر إليها اليمنيون مثل العربية السعودية والكويت وأبو ظبي . والطائفة الزيدية الوحيدة الهامة الباقية إلى أيامنا هذه ، هي طائفة اليمن الشمالي التي تقدم نفسها أحياناً على أنها « المذهب الخامس » أي أنها مذهب من مذاهب السنة (التي هي في الحقيقة أربعة فحسب) . وهذا يعني القول إلى أي حد هي قليلة العمق في التناقضات المذهبية بين السنة والزيدية وإن كان ذلك لم يمنع قيام نزاعات سياسية حادة بين الطرفين . وعلى المستوى المذهبي تمثل الزيدية ، بالنسبة للذين الحق الشيعة « الأقرب

إليه، إن ما يقرب الزيدية، قرباً كبيراً من السنة بقدر ما يباعد بينها وبين الفرق الشيعية الأخرى هو قبل كل شيء، قبولها بالخلفاء الثلاثة الأوائل، موضع التشيع من الشيعة على وجه العموم للأسباب التي تقدم ذكرها. ففي اليمن اليوم يشترك السنيون الشوافعة (المذهب الشافعي) والزيديين بنفس الجوامع ويقيمون الصلاة الجماعية نفسها. بعض الفروق الطفيفة توجد على مستوى الشعائر ولا سيما في الأذان. والزيدية تدين ممارسة التقية التي تأمر بها الشيعة عادة. ذلك أن المذهب الزيدي الذي يدين كثيراً بالفضل للإمام الخامس زيد بن علي ويتخذ النسب لإسمه، وهو ابن حفيد علي وحفيد الحسين، وهو نفسه قد درس الفقه على واصل بن عطاء أحد علماء المعتزلة المشهورين ثم تعزز تأثير نظرات المعتزلة (المذهب العقلاني الناجم عن السنة إلا أنه مدان منها) على الزيدية كذلك بعد إختفاء خلفائه.

ب ـ المذهب ـ الإمامة عند الزيديين :

كما عند السنة والمعتزلة يدع المذهب الزيدي تعيين الإمام للاختيار الحر بالشورى من قبل الطائفة وهو ما يفرقها عن الشيعيين الآخرين. بيد أن هذا الإختيار الحر يكون تعقيداً بشروط شرعية السلطة : فالزيدية تحصر الإمامة بسلالة فاطمة (وعلي) الذين يطالبون بها « بالدعوة وبالجهاد »، أعني بإطلاق النداء إلى العصيان بإمتشاق السلاح للحصول على النصر. وتوفر العلم بالدين في المرشح أمر من الأهمية بالمقام الأول وكثير ما ساهم الأئمة الزيديين المتتالين بكتاباتهم في تنمية اللاهوت الزيدي.

الرأي عند الزيديين أن علياً كان المرشح الأجدر لخلافة الرسول وأنه كان يفوق بقيمته أبا بكر وعمراً، ولكنهم لا يمضون في ذلك إلى حد رفض الوفاء لهذين الخليفتين الأولين. أما موقفهم من الثالث فهو أكثر تحفظاً إلا أنه يقع أيضاً في مكان مناقض صراحة للمكان المعادي الذي يقف فيه الشيعة الاثني عشرية والسبعية (الإسماعيليين). ويختلف الزيديون كذلك عن الشيعة الآخرين برفضهم لحقيقة تعيين تصريح خطي من قبل الرسول (نص) لصالح علي وسلالته. ووجهة نظرهم التي تتباين كذلك مع وجهة نظر السنة على حد

سواء تقوم على القول بأن محمداً عيّن علياً حقاً ولكن بصورة تلميح فحسب . وفي نظرهم بإمكان أي كان من ذرية علي من فاطمة أن يطمح بصورة شرعية إلى الإمامة شرط التأهل على أعلى درجة بالشروط المقتضاة .

لقد تكشفت هذه النزعة إلى الوقوف عند الأمور الدقيقة الصغيرة ، البعيدة عن تصور إمامة وراثية ، عن إنها غير ملائمة ملاءمة كافية لوجود سلالات مستمرة ومستقرة من الائمة ، ومع أن ثمة سلالات وجدت فإنها كانت دائماً توقف بصورة عارضة أو دائمة أو نهائية . ولقد وجدت لدى الزيديين « عصور لا أئمة لها » ، من دون أن يكون هذا الغياب ، لذلك ، موضوع تفسير مذهبي ، ودون أن يدعو هذا إلى إقامة مؤسسة شبيهة بنظرية الغيبة التي طورها الشيعة . ومن جانب آخر كثيراً ما وجد عدة أئمة في عصر واحد ، متنافسين ، يطمع كل منهم بالسلطة العليا . وفي نهاية الأمر إن النجاح وحده هو الذي يجب أن يقرر من الغالب ، وكان يعترف بإسقاط أحد الأئمة من قبل منافسه كأمر شرعي تماماً . وكان الإمام المنحى يستطيع مع ذلك ، في ظل إنقلاب الوضع ، العودة . بيد أن الإمام لا يتمكن من الحصول على الإعتراف به إماماً كاملاً ، إذا لم تكن جميع الشروط المقتضاة من أجل شرعية الإمامة متوفرة فيه ، فيكون وضعه في هذه الحالة كإمام جزئي ، بحسب « تخصصه » : وهكذا كان هناك إمام للحرب وأئمة للعلم .

ولم تكن الزيدية تقدم نفسها كطائفة موحدة . فمنذ وقت مبكر بعد استشهاد زيد أخذ عدد معين من الفرق الزيدية يتطور متنافسين . بلغ عددها الثمانين . وقد أحصى كثير منها : الجروديون والزيديون المتطرفون الذين يضعون رسالة زيد نفسه موضع الشك وينازعون في إمامة أبي بكر وعمر ويؤيدون القول بأن الرسول عيّن علياً ليخلفه . ومنها السليمانيون (ويدعون كذلك الجريريون) والبطرية (أو صالحية) والنعيمية واليعقوبية ، وكلها فرق أكثر إعتدالاً ، تشهد بدرجات مختلفة بقبول أو بتسامح بفروق إزاء الخلفاء الأوائل . إلا أنها جميعها تقر بعلو منزلة علي على جميع خلفاء الرسول وبعدالة موقفه من المنازعة .

جـ ـ تطور الطائفة السياسي ـ الزيدية الأغلبية في اليمن الشمالي :

لقد إتسم تاريخ الزيدية السياسي بخلق دولتين زيديتين . الأولى وقد نشأها في طبرستان جنوب بحر الخزر الحسن بن زيد لم تدم إلا من ٨٦٤ إلى ١١٢٦ ، بالنظر إلى عدم إقتدارها على الدفاع عن نفسها في وجه ضربات الحشاشين التابعين لنشاطات الإسماعيلية . وكان من شأن إحدى الفرق الزيدية التي نشأت فيها وهي الفرقة الناصرية ، أن تصبح فيما بعد هي الغالبة في اليمن وبقيت لليوم الوحيدة العائشة من الزيدية . أما الدولة الزيدية في اليمن فقد أنشئت بالتدريج في ظروف إجتماعية ـ سياسية صعبة جداً . أقامها العلوي الهادي إلى الحق قادماً من الحجاز في السنوات الأخيرة من القرن التاسع بدعوة من قبيلة الشرفاء وباستيلائه على مدينة صغيرة عام ٨٩٧ ألقى أسس الإمامية الزيدية . واقتضاه الأمر الحصول شيئاً فشيئاً على ولاء قبائل أخرى والكفاح ضد الإسماعيليين الذين ، حصلوا في اليمن على موضع قدم في نفس الوقت الذي دخلها ، وكونوا فيها طائفة هامة ، وقد صادف هو نفسه كما الذين خلفوه تقلبات عديدة مختلفة جداً في المصير ، عدم استقرار وثبات في تكوين دولته مردة بصفة رئيسة إلى طبيعة التقلب في ولاء القبائل والعشائر التي لم تكن تتردد في تسمية أئمة على هواها ، متخلية عن ولائها أو مانحة له تبعاً لمصالحها . فكانت هناك عهود من الفوضى الشديدة رأت هكذا ظهور أئمة متنافسين تدعمهم قبائل متناحرة . وقد طالت هذه الإضطرابات التي تحدثها القبائل حتى امتدت إلى حقبة حديثة : فمن عام ١٩٢٠ إلى عام ١٩٢٧ حدثت ثورات قبائلية هامة قمعتها كذلك جيوش الأئمة . وتوطيداً لشرعية سلطتهم قبل سكان معظمهم قحطانيين ، في ذلك المهد لأقدم العرب الذي هو اليمن ، إدعى الأئمة الزيدون هم أيضاً الإنتساب إلى سلالة قحطانية ، مشكوك فيها في أعين البعض ، في النطاق الذي كانوا فيه كمتحدرين من الرسول ، من العدنانيين ، (وقد لفت بعض الكتاب النظر إلى أن ازدواج خط النسب كان ممكناً بالتزاوج بين السلالات . ولا نحن تذكرنا مع ذلك بأن النسب من ناحية النساء أقل قيمة لدى العرب ـ لكي لا نقول معدوماً ـ فإن أطروحة النسب القحطاني ملائمة الزيديين

تضعف بذلك) وأياً ما كان الأمر فإن اهتمام الأئمة بأن يلعبوا الدور على مستويَي الشرعية : الإسلام والعروبة ، كان هكذا جلياً .

علاوة على الاهتمام الدائم لتأكيد الشرعية ولتوطيد السلطة المهددة من الداخل بفعل القبائل ، كان الكفاح ماثلاً في ذهن الأئمة الزيديين على الدوام ، ضد التدخلات الخارجية التي كانت دورياً تتجلى باستقرار سلالات منافسة في الجزء الجنوبي من البلاد ، الأكثر عرضة للهجوم من المنطقة الشمالية ، الجبلية وصعبة المنال . هكذا سيكون الشأن مع السلالة الصحيحة (إسماعيلية ، قرمطية ، تابعة إسمياً لمصر الفاطمية) ومع السلالة الرسولية السنية التي فرضها في القرن الثاني عشر صلاح الدين للكفاح ضد الإسماعيليين والتي أكدت فيما بعد استقلالها . ولسوف يبقى هؤلاء الرسوليون في السلطة حتى ١٤٥٤ ، وهو التاريخ الذي يحل محلهم فيه الظاهريون ، الذين سوف لا يعزلهم الزيديون إلا في مطلع القرن السادس عشر باستدعاء مماليك مصر لنجدتهم . ولسوف يتسم القرن السادس عشر كله بطابع مراكز الجنود الأتراك العثمانيين المتقدمة والبرتغاليين التي يليها تراجعات مؤقتة ، وهم دولتان دائبتا السعي حينئذٍ من أجل الهيمنة على طريق الهند وتجارة التوابل ، إلى احتلال اليمن وفرض سيادتهما عليه .

سوف تدار حرب الأئمة الزيديين بلا هوادة ضد العثمانيين ـ السنيين الحنفيين ـ المعتبرين في نظرهم كفاراً بسبب طباعهم وتزييفاتهم للإسلام ، باسم الدفاع عن الإسلام ، يضاف إلى ذلك من جانب آخر باعثاً شبه قومي ، بالنظر إلى أن الأتراك غير عرب . وفي عام ١٦٣٦ يندحر الأتراك حقيقة ويغادرون اليمن من دون أن يكفوا مع ذلك عن المناداة بسيادتهم على هذا الإقليم . وفي عام ١٨٥٠ يعود الباب العالي من جديد بالقوة لصد التقدم البريطاني في الخليج العربي الفارسي ، بإنشاء حماية بالفعل على ساحة كبيرة من البلاد ، مقابل اعتراف للإمام بالسيادة على شمالي البلاد (منطقة الهضاب العالية) .

سوف لا يقبل الأئمة هذا التحويل لليمن إلى ولاية أكثر من الحضور

البريطاني على الشاطىء الجنوبي وسوف لا يلقون السلاح أبداً . ففي عام
١٨٩١ ، تسلم محمد المنصور السلطة وهو الذي لم يكن ثمة من شيء يخوله
للإمامة ، إن لم يكن اشتهاره بالتقوى ، فلسس هكذا أسرة حميد الدين التي
ستحكم حتى عام ١٩٦٢ ، معلناً في نفس الوقت الحرب المقدسة ولكن
الإتفاق الحدودي الإنجليزي التركي لعام ١٩٠٤ كرس انقسام البلاد إلى
يمنيين ، جنوبي وشمالي ، خاضعين لشروط مختلفة . فيما كان اليمن
الجنوبي يجابه وضعاً من النمط الكولونيالي مع بريطانيا العظمى ، وتحررت
في عام ١٩٦٧ ، رأى اليمن الشمالي الإمامة الزيدية تفرض نفسها في مقاومة
الأتراك (هدنة مودروس عام ١٩١٨) ثم تتحول إلى مملكة مستقلة . وقد
كرست معاهدة سيفر لعام ١٩٢٠ ميلاد المملكة المتوكلية اليمنية . إلا أن هذه
المملكة المتوكلية لم تقلع أبداً عن أن تكون الإمامة الزيدية غير مكترثة بتلك
الأقلية الهامة من السنة الشافعية المحلية . وهكذا يقي نزع صفة القداسة من
الحكم اليمني ، بتحوله من إمامة إلى مملكة رمزياً صرفاً . فسرعان ما اتخذت
المشاكل بين الطوائف في هذه المملكة الزيدية ، إلى جانب الصراعات
القبلية ، شكلاً بارزاً فريداً ؛ وقد استبعد السنّة الشوافعة ، الذين كانوا يرفضون
سلطة الإمام الدينية ولا يعترفون أيضاً بسلطانه الزمني ، من جميع وظائف
المسؤولية ، الإدارية والعسكرية . وكان يقابل الإنغلاق الطائفي إنغلاق
جغرافي . . ثقافي ، تقدم من جانب آخر على التباعدات المذهبية
(الأصغر) : ذلك أن الشافعي ، كرجل الأراضي المنبسطة والساحل من سكان
المدن خاصة ومنفتح باهتماماته كتاجر وكبحار انفتاحاً واسعاً على المؤثرات
الخارجية ، كان أقل تعلقاً من الزيدي بالكيان الزيدي الذي لم يكن يعرف نفسه
فيه إلا قليلاً جداً . وكان ميالاً للمهاجرة باتجاه البلدان المسلمة الأخرى التي
يجد نفسه فيها من الأكثرية لأنها سنية . ولم يكن في وسعه إلا أن يحس بمرارة
شعور التفوق الذي يفاخر به طواعية الزيدي لانتمائه للأكثرية . إذ كان هذا
الزيدي ، ما يزال جبلياً محصوراً في قبيلته ، متمكناً على مزدرعه ، مفتخراً
بسلطته ، السياسية ، وبامتلاكه العقيدة الـ « حقيقية » ، وبصموده في وجه

الاحتياجات كان يبقى قليل الميل بالإلتفات نحو العالم المسلم الخارجي الذي يرى نفسه أقلية تجاهه .

كان يضاف إلى هذه المضادات ذات الأصل الإجتماعي مطاعن سياسية : كانت السلطة الإمامية أوتوقراطية بكل المعاني ، ولا تسلم بأقل تفويض بالنفوذ ، حتى إلى وزرائها الذين يقومون بمجرد واجب التمثيل . كان هدف الإمام يحيى هو الإبقاء والمحافظة على طابع الدولة طابع دولة عصور وسطى إسلامية ، في اليمن والعمل على انتصار الزيدية على جميع منافسيها ، وعلى نحو خاص حروب الإسماعيليون (٥٠،٠٠٠ تقريباً في اليمن) ، وهم المنافسون الدائمون ، كما الصوفيون ، الممنوعون شأن جميع أتباع الحركات الصوفية ، وقد أوصدت سياسة العزلة في وجه كل تأثير خارجي ليس فحسب في وجه التأثير الغربي ولكن كذلك في وجه المؤثرات العربية (العراق وحده إستقبل في عام ١٩٣١ بعثة من الطلاب الضباط اليمنيين الذين بعد رجوعهم إلى البلاد ، «مصابين بعدوى» الأفكار الكمالية التقدمية والتحديثية ، عزلوا بعناية) . وتابع خلفاء الإمام يحيى هذه السياسة : الإمام أحمد والإمام البدر ؛ وعلى الرغم من عدة محاولات للإنقلاب عليهم توصلوا إلى إبقاء اليمن الشمالي في وضع اكتفائي بمعنى خاص ، مستند على اقتصاد معاشي قبل - رأسمالي وقبل - صناعي ، وجاعلاً من هذه البلاد واحدة من أشد مناطق العالم تخلفاً .

وقد تشكلت معارضة جمهورية معادية للإمامة ، جامعة حولها خليطاً من أتباع تحديثيين وتحريريين سياسيين ، وضباط متعاطفين مع الناصرية وقبائل معادية للإمام والشوافعة على وجه الإجمال . وقد استفادت من عون مصر الناصرية . في حين تلقى المعسكر الملكي دعم العربية السعودية ، حاشداً حوله من جديد القبائل الزيدية بقيادة الإمام البدر . وفي أيلول (سبتمبر) ١٩٦٢ تم طرد الإمام وأعلنت الجمهورية العربية اليمنية (لليمن الشمالي) . وكان أحد دوافع الضباط الشباب ، الذين صنعوا هذه الثورة طائفياً ؛ ومنذ تشرين الثاني (نوفمبر) من نفس العام ، كانت هناك مناداة ثورية تؤكد على أن أحد أهداف

هذه الثورة في اليمن الشمالي كان « إزالة الأحقاد بين الزيديين والشافعيين »
و« إقامة الشريعة الحقيقية التي تخلى عنها الأئمة » . وفي عام ١٩٦٥ كان الإمام
المخلوع نفسه يسن ميثاقاً ينادي بالمساواة بين جميع المواطنين دون تفرقة بين
المعتقدات .

على هذا المستوى لم تلبّ الثورة قط رغبات الشوافعة . فالمشير السلال
(وهو زيدي) إستمر في السلطة يحافظ على سيطرة الزيديين في إدارة
الجيش . واستمرت الحرب الأهلية ، التي كانت تمدها ، بتدخلها القوى
الخارجية (العربية السعودية ، مصر ، الإتحاد السوفياتي ، الصين) واليمن
الجنوبي ، حتى عام ١٩٧٠ ، تحت النظام الجمهوري . وفي عام ١٩٦٧ حلّ
محل السلال الشافعي الإرياني . أما خلفه إبراهيم الحامدي فإنه يدين بجزء من
شعبيته إلى نسبه المزدوج ، الزيدي والشافعي . ومع ذلك لم تمتنع الثورات
الشافعية البحتة من الإنفجار ، مشهدة على دوام أوضاع الحرمان . وكان الرئيس
الحامدي ، القمين بجمع توافق نسبي على شخصه ، يمثل فرصة للإستقرار من
أجل اليمن الشمالي . وقد عرف بالفعل أن يجتذب إليه « دعم » الجبهة الوطنية
الديمقراطية (F.N.D.) المعارضة التي كانت تضم إلى صفوفها الماركسيين
والبعثيين الموالين للعراق والقوميين المستقلين المعادين للنفوذ السعودي. ولم يكن
هذا شأن خلفائه : فبعد اغتياله في تشرين أول (نوفمبر) ١٩٧٧ عاد اليمن
الشمالي من جديد يدخل في حياة الفوضى والإرتباك المتمي لحرب أهلية مقنعة
تحتل فيها التناقضات بين الطوائف نطاقاً واسعاً . وفي عهد خلفائه : العقيد
الغاشمي - الذي إغتيل بدوره في ٢٤ حزيران - يونيو - ١٩٧٨ - والعقيد عبد الله
صالح ، رئيس الجمهورية منذ تموز ، يوليو - ١٩٧٨ ، تضاعفت محاولات
الإنقلاب (في أيار ، مايو - ثم في تشرين الأول ، أكتوبر ، ١٩٧٨ ، وفي
آذار ، مارس ، ١٩٧٩ إلخ) ؛ ودخلت مناطق عديدة من جنوب
البلاد ذات هيمنة شافعية في شقاق وتواطئات مع اليمن الجنوبي الشافعي
والماركسي ، المتعاطف مع الإتحاد السوفياتي ، بالتضامن السلالي
وبالتعاطف الإيديولوجي معاً . وفي آذار - مارس - ١٩٧٩ ، على حين كانت

مجابهات جديدة بين الطوائف على وشك الإنفجار ، إنطلق اليمن الجنوبي لإجتياح اليمن الشمالي ، مؤيداً تأييداً كبيراً من استياء الشوافعة وبتعاطف عدد من قبائل المناطق الجنوبية في اليمن الشمالي (قبائل باقلة ، ولا سيما قبائل عوص) مع نظام اليمن الجنوبي . وقد عرض هذا الإجتياح لفترة ما ، نظام الرئيس صالح في صنعاء للخطر . بيد أنه في عام ١٩٨٣ أعيد إنتخاب الرئيس صالح ، رئيساً للجمهورية من الجمعية الإستشارية الشعبية ، لنيابة جديدة مدتها خمس سنوات .

فلئن بقيت الزيدية مسيطرة سياسياً في صنعاء ، إلا أن المقصود بذلك لم يعد يعني نظاماً مطابقاً لمبادىء الإمامة الزيدية : فإن آخر إمام زيدي ، البدر قد أسقط في أيار - مايو - ١٩٦٩ من قبل مجلسه الإستشاري نفسه معتبراً وإياه غير متكيف مع الأوضاع السياسية الجديدة . ومن جانبها قررت الرياض ، وقد حصلت على تأكيدات سياسية وإجراءات عملية من جانب حكومة اليمن الشمالي (قمع اليسار الماركسي) ، الإعتراف بالنظام الجمهوري ، متخلية ، دفعة واحدة ، عن إعادة الإمامة الزيدية . إلا أن زوال الإمامة ، المهلل لها من الشوافعة ، لم يخل من طرح عدد من المشاكل الدينية على الزيديين . فتلبية لهذه الحاجة لوجود إمام ، غداة الحرب الأهلية ، رأينا عدد المطالبين يتضاعف . فلم يكن واحد من هؤلاء المريدين لمنصب الإمامة يبدو ملبياً ، وافياً مع ذلك للشروط الواجبة ، لا سيما في ميدان الـ « قدرة الذاتية للتدخل بالسيف » .

٢ - الإسماعليون :

أ - أصول الطائفة(١٠٦) :

لقد حدث تكون شيعي آخر إبان تنصيب الإمام السابع . كان الإمام جعفر ، عين صراحة خليفة له ابنه الأصغر ، موسى الكاظم ، مستبعداً هكذا ابنه البكر اسماعيل . فتبع اسماعيل هذا أتباعه منشئين هكذا نسبة إليه الفرقة الإسماعيلية (أو « الفرقة السبعية ») التي سوف يكون من شأنها أن تزداد أهميتها حتى تسيطر في القرن التاسع على كامل العالم الإسلامي تقريباً . وهؤلاء

الإسماعيليون الذين انقسموا على بعضهم أحزاباً عديدة يوجدون اليوم بصورة رئيسية على سواحل الهند الغربية كما في الباكستان كذلك ما يزال باقياً منهم بعض النوز في وسط سوريا وغربها. وقد قادتهم هجراتهم حتى جزر المحيط الهندي وإلى أفريقيا الشرقية حيث تأصلوا.

بقيت الطائفة الإسماعيلية طويلاً متكونة بصفة جمعية سرية مؤسسة على نظام من الإيمان والتلقينات التدريجية وعلى تنظيم قوي، مراتبيّ تبعاً لدرجة معرفة مذهب الطائفة المستور. وكانت العبارة المستخدمة للإشارة إلى هذا التنظيم الأصلي هي عبارة الدعوة (بمعناها التبشيري هنا)؛ وكان رسل هذه الدعوة هم الداعون، الدعاة، وعلى درجات كذلك. يقودهم داعية كبير هو مساعد الإمام. ويعدهم تأتي درجة المستجيبين وهي أدنى درجات المدربين، الملقنين.

كانت قوة الإسماعيليين الأولى هي في أنهم طرحوا عقيدة دينية على مستوى فلسفي رفيع، مستلهمة من الفكر القديم ولا سيما الأفلاطونية الجديدة، قادرة لمدة طويلة على منافسة لاهوت سنيّ راكد بعض الشيء حينئذ. وقد إفترقت الإسماعيلية على الفور عن المعتقدات الباطلة والتأملات السديمية البدائية التي كانت تتصف بها أوائل الفرق والزمر الشيعية. وأخيراً فإنها إقترحت على جميع المستائين مشروعاً واضحاً هو إسقاط النظام القائم من أجل إقامة مجتمع أكثر عدلاً يديره الإمام، الرئيس الشرعي للإنسانية بأكملها.

ب - المذهب الإسماعيلي - الإمامة عند الإسماعيليين:

يحتل الإمام الإسماعيلي، مثله في جميع الحركات الشيعية مكانة رفيعة الشأن في أمور النفوذ والتنظيم وربما أكثر لدى الإسماعيليين منه في مكان آخر، في أمور العقيدة. إذ الواقع أن الإسماعيليين يعزون إلى القرآن وإلى السنة، المحترمين من قبلهم، معنى ثان، فيما وراء المعنى الأول، هو معنى رمزي، مجازي وخفيّ، باطني، يبوح به الإمام وحده ويلقنه لمريدي الطائفة. وهكذا فإن معنى الشريعة الحرفي الني ولا يفيد إلا في إخفاء الحقيقة عن غير

الملقنين ، المطلعين . والأئمة ، أعقاب علي وفاطمة من إسماعيل ، مصدر الحقيقة الوحيدة ، هم معصومون وملهمون من الله ، يشكلون النبع الأساسي للنفوذ والحقيقة المبيَّنة من قبلهم ولا سيما في مادة اللاهوت والإيمان لا يمكن أن تكون موضع جدل . ويكون مبدأ النفوذ هنا مطلقاً ويجب أن تكون طاعة الإمام كاملة . ودور الإمام الإسماعيلي هذا جوهري خصوصاً وأن الأولية معطاة للتفسير ، للتأويل الذي بدونه لا يبقى لكلام القرآن ، الصريح ، (التنزيل) أي قيمة . فالدين لا يقوم على مراعاة بعض الأشكال الخارجية (الظاهر) ولكن على الشعور الداخلي (الباطن) .

إضافة إلى ذلك ، إن الإمام الإسماعيلي ، وهو المعين من الله وليس مختاراً من المؤمنين ، يوجد في نطاق معين ، هو نفسه مؤلهاً ، لإن المفروض أنه انبثاق من العقل الكلي ، المبدأ الميتافيزيقي الخالق لجميع الأشياء . ومن هذا المبدأ الأول ، الثابت ، تخرج ، كأشعة مضيئة كائنات ذات كمال متناقص في سلسلة لا نهاية لها . وهكذا تتبنى الإسماعيلية من جديد لحسابها العقيدة الإنبثاقية الخاصة ببعض الفرق الغنوصية ، وهي عقيدة معارضة للقول بخلق العالم ووسيطة بين الحلولية ، وحدة الوجود وبين التوحيد[١١] القول بوجود إله واحد . فكل تصورها الميتافيزيقي للكون نجده مطبوعاً بذلك : إذ أن الإسماعيليين يعتقدون هكذا بوجود مخلوقات روحية صرفة ، تسلسلية تبعاً لدرجة كمالها ومشاركتها بالمعرفة الشاملة . وهذه المخلوقات التي يطلق عليها إسم « عقل ، عقول » عددها عشرة وخالقها الأسمى ، غير المعروف ولا يمكن أن يعرف هو المبدع . والعقل العاشر ، في هذه النظرية ، الأقل علواً بالنتيجة ، قد أنجب عالمنا وأنجب الإنسان . والمقصود هو الله في القرآن (وهذا المفهوم شبيه بمفهوم الخالق ، الفاطر لدى الغنوصيات المسيحية) ، وقد خلق هذا العقل العاشر كنتها إنساناً بالغاً للكمال ، مبدأ روحي ينتقل كل مرة إلى الإمام الحالي ، القائم حالياً ، (وليس المقصود بذلك التقمص من جديد) . هذا الإمام يكون متجلياً (ظاهراً) في الأوقات ، في الأدوار السعيدة ، مختفياً ، مستوراً ، في عصور ضعف الطائفة .

في هذا التصور ، إن الإمام المنظور إليه ككمال إنساني هو الذي يعين ويكرس الأنبياء الذين ، هم لا يبلغون هذا الكمال . وفي النظر الإسماعيلي كان الأنبياء على اختلافهم هم ، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد . وهؤلاء الأنبياء ، أو البلغاء (الناطقون) يظهرون في فترات غيبة الأئمة . أما علي ، صهر وقريب النبي محمد فهو يحتل بالنسبة للإسماعيليين ، بالمقابل ، الإمام الصامت ، بأعلى درجة من درجات الأئمة . إنه هو الذي عين محمداً لرسالته وهو الذي غفر له ذنوبه . وهكذا فإنه يحتل مكانة أعلى بكل وضوح من مكانة النبي في أعين الإسماعيليين ، وهو مبدأ قلّما يكون مقبولاً بالنسبة للمسلمين السُنّة . وتبدى غير مقبولة أكثر أيضاً بالنسبة لهؤلاء السُنّة الفكرة القائلة بأن النبي السابع ، الإمام إسماعيل الذي جاء بعد محمد سوف يظهر من جديد ويتبعه المهدي ، وهو تجلي أعلى أيضاً للعقل الكلي ، أرفع من جميع التجليات السابقة بما في ذلك بالطبع النبي محمد . هذا العنصر وحده ، يهدم أساس الإسلام السني الذي لا يمكن بالنسبة له أن يكون ثمة نبي من بعده ، وهو يفرق أيضاً الإسماعيلية عن العقيدة الشيعية الإمامية التي لا تضع المهدي في مكانة أعلى من مكانة النبي بهذه الصورة من التمييز .

جـ ـ تطور الإسماعيلية السياسي : ـ الحركة القرمطية ودولة البحرين :

بقي أئمة الإسماعيليين أثناء القرن والنصف الذي تلا موت إسماعيل مختفين ، ونشاطات الفرقة سرية . وفي النصف الثاني من القرن السابع بدأت حقبة جديدة ، تتسم بضعف الخلافة العباسية في بغداد وبدأ نشاط إرسالية الدعاة المكثف يجني ثماره على طول ساحل الخليج العربي الفارسي وفي أقاليم فارس التي سبق للنزعة الشيعية أن حصلت فيها على مؤيدين . وفي نهاية القرن التاسع نجح فرع من الطائفة الإسماعيلية هو الفرع القرمطي ، لمدة أكثر من قرن ، في إقامة دولة قرمطية ، في شرق البلاد العربية ، أخذت تنطلق منها الإرساليات والحملات العسكرية للهجوم على الخلافة . فإن ملحمة الحركة القرمطية ، الموجهة في الأصل من قبل حمدان قرمط (من الكوفة) التي نال

منها اسمه ، هي واحدة من أرقى الملاحم التحريبية في التاريخ المسلم . وبتحريض أبي طاهر الجنابي ، رئيسها بدأت دولة القرامطة في البحرين ، انطلاقاً من عام ٩٢٣ ، معركة تخريبية ضد العراق ، هددت بغداد ، ثم نهبت بعد ذلك مكة أثناء الحج (٩٣٠) ، حاملين معهم الحجر الأسود ، إشارة إلى نهاية العصر المسلم السُّني (استرده العباسيون في عام ٩٥١ بثمن من الذهب) . وفتحت دمشق في عهد الفاطميين عام ٩٦٨ وحوصرت القاهرة بدورها عام ٩٧١ . وكانت العلاقات بين القرامطة والفاطميين كثيرة التقلب . ولكثرة مناوشات جيش القرامطة للعباسيين وللفاطميين اضطرت الدولتان إلى دفع جزية سنوية لدولة القرامطة للحصول على المهادنة . إلا أن تعرض هذه الدولة إلى تمرد القبائل البدوية المحلية بقيادة شيوخها آل بها إلى السقوط في عام ١٠٧٧ ولم تكن قد أعدت أي برنامج اجتماعي نوعي ، على الرغم من عدة محاولات للملكيات الجماعية . فعلى الصعيد المذهبي كان القرامطة يتميزون بصفة جوهرية برفضهم للادعاءات الفاطمية بالإمامة (قطيعة عام ٨٩٩) . وقد تبنوا كذلك شكلاً مشتقاً من العلوم الكونية عند الأفلاطونية الجديدة . وبعد عام ٩٥٣ سمح الخليفة الفاطمي المعتز ، رغبة منه بوضع حد لعداوة القرامطة وضم هؤلاء المنشقين إلى قضيته ، بإدخال ذلك الجانب من علم الكونيات (كوسمولوجي) على المذهب الإسماعيلي الفاطمي ، دون أن يتوصل لذلك إلى كسب تعاطفهم . إذن فإننا ندين بصورة غير مباشرة بهذا التطور المذهبي في الإسماعيلية إلى القرامطة . ولم تتمكن دولة القرامطة من التوصل إلى احتواء التناقض العربي الفارسي كما ينبغي ولا سيما في ٩٣١ - ٩٣٢ عندما اشتد السخط لظهور فارسي يدّعي أنه المهدي ، زاعماً أنه مرزبان سليل ملوك فارس ، راغباً في فرض أسرة مالكة على الخلافة . حينئذٍ رصد انشقاق عديدين من العرب لصالح الجيوش العباسية ، وتعرضت الدولة القرمطية ، لخطر الانفجار .

الخلافة الفاطمية في القاهرة :

كذلك نجحت الطائفة الإسماعيلية في نهاية القرن التاسع بإلقاء أصول لها

في اليمن . ومن هناك مضت البعثات تنطلق بإشعاعاتها نحو الهند ، إلى الشرق ونحو إفريقيا الشمالية ، إلى الغرب . وفي عام ٩٠٩ صار تمركز الإسماعيلية في إفريقيا الشمالية على جانب كاف من التميز يسمح للإمام المختفي بالظهور وينادي بنفسه خليفة لشمال إفريقيا ، باسم المهدي ، مرسياً على هذا النحو أسس الأسرة الفاطمية باسم فاطمة ابنة النبي .

في شكلها الأول ، لم تكن الإمبراطورية الفاطمية تضم إلا صقلية وإفريقيا الشمالية . وبعد عام ٩٦٩ توسعت بها جيوش الفاطميين إلى أن احتلت مصر وفلسطين وسوريا الجنوبية . وشيد هؤلاء الفاطميون أنفسهم مدينة القاهرة ليجعلوا منها عاصمة جديدة لهم كما أقاموا منبراً لهم الجامع - الجامعة الأزهر واشتملت الإمبراطورية الفاطمية وهي في أوجها كذلك على شاطئ البحر الأحمر الإفريقي وعلى اليمن والحجاز وعلى المدينتين المقدستين مكة والمدينة . إلا أن توسعها الإقليمي لا يعطينا إلا نظرة ضعيفة عن قوتها الحقيقية الواقعة لأن الخليفة الفاطمي كان على رأس شبكة واسعة من الدعاة الذين عرفوا كيف يكسبون إلى صفوف الإسماعيلية الكثيرين من أتباع الخليفة السُنّي . وكان هؤلاء المنضوون الجدد إلى الإسماعيلية عملاء متسللين غالباً إلى قطاعات رئيسية في الإمبراطورية العباسية ، معرّضينها كثيراً للسقوط في قبضة الفاطميين . إذ يمكن ، بحق اعتبار الإسماعيليين أساتذة التجسس والجاسوسية في الإمبراطوريات المسلمة . ولسوف يمضي الـ « حشاشون » ، وهم تنظيم إسماعيلي في الشرق ، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، في تطوير وتنمية هذا النشاط حتى مهارته العظمى . فإن مرد عدم انهيار الخلافة العباسية تحت ضربات الفاطميين العنيفة يعود في جزء كبير منه إلى عون القوى التركية حامية الخليفة العباسي من جهة وصاحبة الأمر في الخلافة .

لم تكن الخلافة الفاطمية أبداً آمنة من الانشقاق الديني : ثورات منظمة من جانب القرامطة ، وانشقاق الإسماعيليين السوريين بصورة خاصة بعد ١٠٢١ ، الذي أتاح منشأة الطائفة الدرزية . فكان على الخلفاء الفاطميين في النهاية ، أن يلقوا نفس مصير العباسيين الذين كانوا على شاكلتهم ، و

يصبحوا رهائن قادتهم العسكريين السادة السياسيين الفعليين للإمبراطوريات.

وقد أحدث موت الخليفة المستنصر والمشاكل التي نجمت عن أيلولة الحكم الممتدة من ١١٠٠ إلى ١١٣٠ تقريباً، أخطر انفصال في الطائفة ومهدت لانحدار الإمبراطورية المتسارع: إذ أن الحاكم العسكري، سيد القصر، فضل الوارث الذي سماه المستنصر وهو ابنه البكر نزار، ابنه الثاني المستعلي المتزوج من ابنته، الألين عريكة ولا أنصار له. فرفض معظم الإسماعيليين في الشرق الرضوخ لهذا الانقلاب الجاري بالقوة، وقطعوا علاقاتهم بالخلافة الفاطمية، مانحين دعمهم لنزار. وعليه قامت جماعات نزارية معارضة توقد نيران الثورات داخل الإمبراطورية ضد أسرة فقدت منذئذ كل رصيدها السياسي. وكان عليها البقاء بعض الوقت بعد بصفة محلية خاصة، إذ لم تعد تجسد شيئاً من طموحات المعارضين الرافضين من الطائفة. وفي عام ١١٧١ أسقط صلاح الدين الكردي وقد أصبح سيد مصر الخلافة الفاطمية رسمياً بالخطبة باسم الخليفة العباسي في بغداد. وهكذا بعودة مصر إلى السنة محي قرنان من حكم الإسماعيلية. بيد أن التقاليد المذهبية التي أنشأها الفاطميون صمدت بدقة للزمن في اليمن وفي الهند ولدى الإسماعيليين الذين أقاموا على ولائهم لابن المستنصر الثاني. وراح مريدو المستعلي، المستعليون يمضون في معارضتهم لمنافسيهم أتباع نزار.

الإسماعيليون في فارس وفي سوريا وتنظيم الحشاشين:

إن هذا الفرع الثاني من الإسماعيلية، فرع النزاريين هو الذي كان من شأنه أن يحمل مشعل الطائفة ويجعلها تلقى من جديد ازدهاراً دينياً وسياسياً لامعاً. ولسوف يكون المركز هذه المرة في فارس مع امتداد له، سوريا. كان صانعه هو حسن الصباح (المتوفى عام ١١٢٤)، المولود في قم (بلاد فارس) من أب يمني، وقد انضم إلى الإسماعيلية وهو في سن السابعة عشرة. وإذ كان المثل الأعلى الثوري الإسماعيلي يغمر كيانه ويحركه بحمية تبشيرية مضطرمة، نادرة، أصبح منظماً لشبكة كاملة من الدعاة ولجيش حقيقي متحصن بقلعة الموت التي لا تطال، كعش للصقور، الواقعة على ذروة صخرية،

على ارتفاع ألف وثمانمائة متر في قلب مرتفعات البورز، جنوب بحر الخزر، ومن هنا أرسلت الحملات على الإمارات المركزية للأرثوذكسية السنية والحكم السلجوقي. كذلك جرى احتلال عدد من الحصون الأخرى في بلاد فارس، استخدمت قواعد لحملات الرعب والتخريب التي أطلقها الإسماعيليون ضد السُّنة.

كان الإسماعيليون أول من استخدم بصورة فعالة ودائمة الإرهاب كسلاح سياسي. وكانت الأداة المميزة لهذا الشكل من العمل هو تنظيم الفئة السفاحين. وكان لقبهم العربي «الحشاشين» أي الذين يشربون الحشيش، صفة أطلقها عليهم أعداؤهم ومن هنا اشتقاق الكلمة الفرنسية التي تعني القاتل وربما بسبب الانطباع القوي الذي خلفته في الأذهان أعمال الحشاشين في القتل السياسي والتي انتقل صيتها إلى الغرب مع الصليبيين. فقد صار العنف لديهم منظماً بعلم ومهارة، متناقضاً مع الانتفاضات البائسة والانتحارية، التي اختصت بها تضحيات الجماعات الشيعية الذاتية السابقة. وقد وجه الحشاشون ضرباتهم إلى فئتين من الأعداء المنتمين إلى المؤسسة السُّنية: من جهة، الخلفاء والسلاطين والأمراء والوزراء والقادة العسكريون، ومن جانب آخر القضاة، وأصحاب المقامات العليا في الدين، والفقهاء السُّنة. ولم يهاجموا، على وجه العموم الرجال الآخرين من الشيعة ولا من اليهود المسيحيين المحليين. وبالمقابل وقع الصليبيون أحياناً في منازعات معهم. ومن فارس مد الحشاشون نشاطاتهم بسرعة فائقة إلى سوريا حيث احتلت الإسماعيلية بالقوة أو بالحيلة قلاعاً حصينة جديدة في المناطق الجبلية: مصياف (١١٤٠)، الخرابي والرصافة والقُلَيْعة والمنيعة.. والقدموس إلخ، مؤمّنين التمركز كما في فارس في مناطق تقاليد الانشقاق الديني الشيعي القديمة. ويبدو أن الإسماعيلية قد اعتمدت بخاصة على الفقراء من سكان المدن الحرفيين وفلاحي المناطق الجبلية، دون أن تغفل عناصر الطبقة القيادية القديمة، ممن نزع النظام السلجوقي الجديد أملاكهم وطردهم. كان الحشاشون وقد سرت فيهم وحرضتهم حمية إيديولوجية للخلاص البشري على

يد مسيح منتظر رامية إلى تأسيس الإمامة الوحيدة الشرعية . « فرقاً انتحارية Kamikases » حقيقية ، ولم يكونوا قتلة مأجورين ، ينفذون من خلال القتل عمل تقوى ذا قيمة طقوسية ، مطابقاً لقواعد محددة (دائماً بطعنة خنجر) ، بالغين بذلك مرتبة الشهداء : كان يمكن النظر إليهم نظرة سيئة لو أنهم سعوا إلى الإفلات من العقاب ، ولذلك غالب الأحيان يسلم نفسه للاعتقال .

هذا النشاط المكثف ، المنسق مع خلايا فائقة الفعالية في مراكز السلطة : كحاشية الخليفة المباشرة مثلاً يمارس تحت غطاء التقية ، تسانده عمليات عسكرية على نطاق واسع ، شكل تهديداً دينياً وسياسياً وعسكرياً للسلطة السنّية بالغ الخطورة . وكانت هذه السلطة ترد بهجمات مضادة تطلق على حصون الإسماعيلية وبقمع قاس .

إلا إن هذا الخطر لم يدم طويلاً ، إنتهى عملياً بعد القرن الثالث عشر . فإن الهجوم المزدوج ، من المغول - الذي جعل الاسماعيليون الوقوف في وجهة قضية مشتركة مع جيرانهم السنّة - ومن سلطان مصر المملوكي بيبرس ، هدم قوة الحشاشين الذين رأوا تدمير قلاعهم أو مصادرتها . وسرعان ما بدت الإسماعيلية تشكل جماعات أقلية ، زمراً ، فقدت قدرة الجذب المذهبي الماضية ، فلم يعد يُعتد بما حيث به من اهمية سياسية في سوريا كما في بلاد فارس . وفي القرن الرابع عشر انقسم الاسماعيليون النزاريون انفسهم على اثر مشكلة جديدة تتعلق بالخلافة : فأوقف السوريون والفرس جميع العلاقات بينهم .

اصبح اسماعيليو سوريا طائفة هادئة من المزارعين والتجار ، متركزين دائماً في سوريا الغربية والوسطى حول حصونهم القديمة (القدموس ، مصياف ، الخ) ، ينشغلون بالمدافعة عن انفسهم في وجه هجمات جيرانهم ولا سيما النصيرية - اكثر من مبادرتهم بالهجوم . عددهم اليوم في حدود ٧٠,٠٠٠ تقريباً (٠,٨٪ من عدد السكان) أما طائفة فارس ، المستوطنة في منطقة المحلّة ، على مقربة من قم ، تناقصت هي نفسها تناقصاً هائلاً ، على أثر نزاع حدث عام ١٨٣٨ بين الأغاخان ، إمامها وشاه ايران . إذ اضطر نفسه

الأغاخان مع اشياعه إلى مغادرة البلاد بعد أن ترأس ثورة فاشلة والإقامة في الهند (خاصة في بومباي) وهناك في الهند وفي باكستان بعض مئات من الآلاف المستقرين إلا أنهم لا يعتبرون انفسهم جميعاً من اتباع الأغاخان . بعضهم يرفض صراحة زعامته . ونجد زمراً صغيرة اخرى من الاسماعليين ما زالت بعد في لبنان (بعض الآلاف) وفي عمان ، أو مهاجرين في افريقيا الشرقية وفي المحيط الهندي .

٣ ـ الدروز

أ ـ اصول الطائفة(١٢) :

لقد رأت الطائفة الدرزية النور وهي انشقاق عن الإسماعيليين، في عهد المنصور أبو علي ، المعروف اكثر باسم الحاكم بأمر الله ، سادس خليفة فاطمي (٩٩٦ ـ ١٠٢١) . الذي يعتبره المذهب الدرزي انبثاقاً من الله ، تجسَّد لأول مرة في عام ١٠١٠ في صورة بشرية . في هذا العام من عهده جرى اتخاذ إجراءات هامة ، تبتعد في آن واحد معاً عن التقليد القرآني وعن الاسماعيليين ، إذ سُنّت التشريعات التالية : المرسوم القاضي بإلغاء الخراج والصدقة المقررة في القرآن ، منع الحج إلى مكة ، إلغاء المؤسسات والأعراف الاسماعيلية . وشهد العام نفسه تفاقم اضطهاد المسيحيين : احرقت كنيسة قبر السيد المسيح . وبعد عام ١٠١٢ كان من شأن الاضطهادات إنها امتدت كذلك إلى اليهود . فقد جرى هدم عدد من معابد اليهود بإشعال النيران فيها . وحدثت حالات من التحول إلى الإسلام بالإكراه . واخيراً ، في نحو ١٠١٧ ـ ١٠٢٠ قدم الحاكم نفسه كتجسيدٍ إلهي . واعلن أنه يملك قدرة الحياة والموت على العالم ، وزعم أنه يكشف حجب المستقبل ويخترق اشد الاسرار خفاءً . وبتغيّر مفاجىء توقفت الاضطهادات ضد المسيحيين واليهود . استدعى المسيحيون وغمروا بالهدايا والذهب ؛ ومنذ ذلك الحين أخذ الحاكم بالهجوم على الصابئين والمنجمين ، الذي كان يخالطهم مع ذلك باستمرار فيما مضى من خلال زيارات ليلية ، وعلى الفنانين والموسيقيين ؛ وحرمت جميع الآلات الموسيقية تحريماً صارماً .

في مصر لم تحظ الدعاية التي نظمها الحاكم ومريديه ، حمزة بن علي الزوزني ، من اصل فارسي ومحمد الدرزي الملقب بـ « نشتكين » (اي انه متحدر من اب تركي وام غير تركية) ، لم تحظ هذه الدعاية إلا على عدد قليل من المشايعين ، خارج شعب القاهرة الخاضع خضوعاً دقيقاً لمراقبة عيون الخليفة وضغوطهم . كان اعالي البلاد ، لا جرم ، يطيعون الامير ، ولكنهم يرفضون بالله فيه . ومع ان اسم الطائفة مشتق مباشرة من اسم محمد الدرزي ، وهو مبشر بالحاكم في اقليم لبنان نشيط جداً إلا أن هذا المريد من الساعة الأولى ، يكاد اسمه لا ينوه به في كتب الدروز المقدسة . شأن كثيرين آخرين من جيله ، خالف الدرزي ، فيما مضى ، التعليمات في القواعد الإسلامية بترجمة الفلاسفة اليونان القدماء ونشر مذاهبهم .

وبسرعة ظهرت الفتن والخلافات بين مريديْ الحاكم حمزة والدرزي ، الذي سوف يقتله تركي بتحريض من حمزة في قول بعضهم . وفي عام ١٠٢١ يختفي الحاكم بدوره ، والاحتمال أنه قُتل . بيد أن الاشاعة انتشرت بين أتباعه أنه اختفى وسوف يظهر من جديد بعد ألف سنة . هذان الاختفاءان ـ اللذان ربما لم يكن حمزة بعيداً عنهما ـ قد جعلا منه الصناع الوحيد للفرقة ، بمساعدة اسماعيل بن محمد التميمي ومحمد بن الوهب وسلامة بن عبد الوهاب السامري وبهاء الدين المقتنى وقد ساهم هؤلاء المريدون جميعهم في بناء اللاهوت الدرزي على نطاق واسع جداً .

على الصعيد التبشيري ، تكشفت الطائفة في الحال عن فعالية بالغة وعن التلهف إلى استعجال جميع التنبؤات ، بإلغاء جميع الأديان الأخرى مباشرة ، المعتبرة أدياناً باطلة بما فيها الإسلام السني والاسماعيلية . وبالنظر إلى أنهم رفضوا الشريعة الإسلامية تعرض الدروز لهجمات عنيفة . ولم يقف التبشير الدرزي عند حدود الاقتناع وحده : فإن الحاكم اطلق جيوشه على سوريا العليا في العصر الذي كانت فيه الفوضى السياسية والدينية ضاربة اطنابها . وبالنار والدم انحدر سكان الجبال المسلحين الذين عباهم رسل الحاكم بحمية

التعصب للعقيدة ففرضوا الايمان الجديد حيث كان يسيطر الدين الصحيح

بعد تواري اختفاء « الحاكم » لحق بعبادته تدريجياً بعض الانحدار في مصر نفسها ولكن حركة التبشير بقيت ناشطة جداً في سوريا . وأمكن للحركة الدرزية هذه أن توفر ايديولوجية متكونة على هدي استياء الفلاحين المحرومين ، ومعاناتهم في سلسلة من ثورات الفلاحين الموجهة ضد كبار ملاك الارض واستولت على بعض المناطق الجبلية ، فنزعت من هؤلاء الملاك ارضهم لصالح طبقة حرة من الفلاحين - ازيلت منها الجوامع وفرض فيها النسق الفقهي الدرزي . وفي عام ١٠٣٢ قمع امراء انطاكية وحلب احدى هذه الثورات التي اشعلها الفلاحون الموالون للحركة الدرزية في جبل سمعان ، بقيادة الدعاة وانتهى الامر بعصيان وتمرد الفلاحين السوريين إلى الخمود ، وقد اصابها الوهن جراء فتنها الخاصة الداخلية حتى قبل أن يأتي انسحاب المقتنى من الحياة الفعالة (١٠٣٤) لتحرمها من الرأس المفكرة . ويبلغ عدد الدروز اليوم ٣٥٠,٠٠٠ في سوريا و ٣٠٠,٠٠٠ في لبنان و ٣٥,٠٠٠ في فلسطين المحتلة . (انظر حول تطورهم السياسي الفصل السادس) .

ب - المذهب الدرزي - التوفيقية الدرزية :

لقد نمت الدرزية انطلاقاً من التصورات الاسماعيلية ولكن ما من فرقة من الفرق العديدة التي نحصيها أو سبق أن أحصتها الإسماعيلية قد نمّت نظرية دينية بعيدة كل هذا البعد عن نقطة اصلها . إن أهم نص مقدس درزي وهو كتاب الحكمة وإن كان نظرياً خاص بالدروز وحدهم إلا إنه معروف لدينا . فضلاً عن أن عدداً كبيراً جداً من المخطوطات - بعضها ينسب إلى الحاكم نفسه - قد حل رموزها عربيون وأوروبيون .

إن النسق الديني الذي اقامه حمزة ، في حياة الحاكم ، استمر بعده في تلقينه دون تغييرات كبيرة تلميذه المقتني ، وهو مسيحي مارق . وقد ادخل هذا المسيحي المارق إلى المذهب عدداً معيناً من الاستذكارات الانجيلية ،

مصطنعة على وجه الخصوص لإغاظة السنة والشيعة في آن واحد معاً . ولكن الإسهام الاهم يرجع ، بلا مراء إلى حمزة وإلى الدرزي ومن خلالهما إلى المانوية . وهذا يعني القول بأن الدرزية تظهر كشكل موغل جداً في التوفيقين الدينيين ، يصعب التسامح معها بالنسبة للإسلام الصحيح .

كان الزرادشتيون معتادين على النظر إلى رؤسائهم الدينيين إنهم ينحدرون من الإله . وعليه فإن اول قسم من عقيدة الدروز هو الاعتراف بالصفة الإلهية للحاكم . وباعتبار أن ثاني قسم هو الاعتقاد بإله واحد احد ففي وسع الدروز المناداة بصورة شرعية إنهم موحدون ولا شك بأن الدرزية تدين بعدم نبذها نبذاً تاماً من الأمة الإسلامية ، لهذا الاحترام لمبدأ جوهري بصفة مطلقة في الإسلام على الرغم من أن جميع ملامحها التأليفية مثيرة للسخط وللإتهامات بالهرطقة الموجهة إليها .

إن رؤساء الدين الدروز متآلفون مع نصوص الاناجيل ، ويكرمون اربعة من اصحاب هذه الاناجيل باعتبارهم انبياء، وهم يوحنا ومتى ولوقا ومرقص . وتحت اسم ممهدين « رواد للعقيدة الدرزية » تجمع الكتب المقدسة من جانب آخر جميع البطاركة الآباء المعروفين في التوراة وأهم القديسين في الأزمان الأولى من التاريخ المسيحي .

فقد اتجهت العقيدة الدرزية بالفعل نحو جميع التصورات الدينية الموجودة في عصر انبثاقها . وتحت مشعل التوحيد دمجت عناصر صادرة عن اليهودية وعن المسيحية بعضها مع بعض إلى جانب اقتباسات من الغنوصية والافلاطونية الجديدة والفارسية ، عاملة بدرجة قصوى على إخراج الجانب التمثيلي والتوفيقي المتحقق من قبل في الاسماعيلية .

ولئن كان المذهب الاسماعيلي يفسر وصايا القرآن بالطريقة المجازية فإن حمزة قد خطى خطوة اخرى ، منكراً تقريباً ، إذا صح القول ، بعث محمد ، إذ أبطل اول ما أبطل اركان الإسلام الخمسة ، ودفع بالأربعة التالية إلى الدرجة الثانية : الصلاة ، الزكاة ، صوم رمضان والحج إلى مكة . ونادى حمزة ، مكان

الأركان الخمسة التي يضاف عادة على وجه العموم ركن الجهاد والطاعة لأولياء الأمور، الشرعيين، بالشروط السبعة المتوجبة على الدروز:

١ - الإعتراف بالخاصة الإلهية للحاكم، والموافقة الدقيقة على التوحيد

٢ - إنكار جميع المبادىء غير الدرزية.

٣ - نبذ الشيطان ونبذ الكفر.

٤ - القبول بأحكام الله.

٥ - التسليم لله في السراء والضراء.

٦ - تحريم الكذب إلا ما كان منه دفاعاً عن العقيدة

٧ - التعاون المتبادل والتضامن بين جميع الدروز.

إن واجب الحقيقة، في الشؤون الدينية يطبق فحسب على العلاقات بين الدروز أنفسهم. تجاه غير الدروز، على العكس، يُلزم بالسر الصارم والدقيق، ومن المسموح، في عصور الخطر العائدة إلى الاضطهادات الدينية، للدرزي أن ينكر صراحة عقيدته، لاجئاً إلى (التقية، الكتمان). وتلح تعاليم العقيدة الدرزية على خاصية التقية هذه. فإن الحاكم نفسه كان قد صاغ هذا المبدأ، مبدأ التقية على النحو التالي: «إذا ما قيض لطائفة أن تسيطر عليكم، اتبعوها بتفاخر واحتفظوا لي في قلوبكم، نظراً لأن المسلك الظاهري لا يفسد في شيء المسلك الباطني أكثر من أن ثوباً لا يعدل من الجسد الذي يرتديه.

نظرية الدروز في نشأة الكون Cosmogonie:

أحل الدروز في مركز معتقداتهم، الإيمان بخلود الروح وتقمصها في أجساد متتالية إلى أن يجيء الزمن الذي تصبح فيه نقية تماماً، فتذوب إلى الأبد «في النور وفي الفرح». وتبعاً لهذا الاعتقاد في التقمص، يطرح مذهب الدروز الاعتقاد بأن عدد الأرواح في الكون كان قد حدّد مرة نهائية في لحظة خلق العالم. ويُرجع الدين الدرزي خلق العالم إلى ثلاثمائة وثلاثة وأربعين مليون عام قبل العصر المحدد بظهور الفردوس الأرضي. وجعل الله من فكرة

واحدة انبثاق الكون الأرضي والسماء المأهولة بالنجوم . ومنذ ذلك اليوم أصبح كل شيء مأهولاً . وثمة عدد من الأرواح ، الله وحده يعرفها ، تعيش على الأرض مندوجة في أجسام بشر . وهذا العدد يظل حتى نهاية الأزمان ثابتاً . وما من روح تغادر غلافها من اللحم - جسم الإنسان - من دون أن تؤخذ مباشرة في جسد آخر . فكل موت تقابله حياة جديدة . هذا الارتحال ، هذه المهاجرة من جسد إلى جسد آخر ، لعدد ثابت من الأرواح هي كذلك خاصة بالشعب الدرزي ، المختار من الله . الواقع إن كل مرة يموت فيها درزي فإن روحه تتقمص من جديد في نفس الطائفة ، أو احتمالاً ، في طائفة درزية يزعم أنها في الصين ، وهو أمر ينكشف كذلك عن أنه من المستحيل على الدرزي أن يخرج من الطائفة الدرزية كما أنه يستحيل على غير الدرزي أن يدخل في الطائفة الدرزية باعتناق المذهب .

لدى آخر تجلّي للحاكم يصبح الكون بأكمله درزياً : « إن اليوم الذي سوف يظهر فيه (الحاكم) في صورة بشرية (ناسوت) ويحاسب العالم بقوة بسيفه ليس معروفاً . تُزف بشراه إشارات معينة : يتصرف الملوك تصرفات غريبة ، ويفرض المسيحيون شريعتهم على الإسلام . وبعد أن تكون جميع الطوائف قد حوسبت وأن تكون قد هلكت تولد من جديد بالتقمص فيحاسبها الحاكم مرة ثانية . وسوف تكون هناك جماعات أربع متكونة : المسيحيون واليهود والمسلمون والموحدون . ويكون المسيحيون منقسمين إلى نصيرية ومتوالية (كذا) . وسوف تضم جماعة الموحدين كذلك المرتدين أي أولئك الذين ، بعد أن تلقنوا دين الحاكم عادوا فأنكروه للتحول إلى دين آخر . وبعد أن تتم محاسبة الموحدين بعدل ينالون السلطة ومفاتيح الملك ، والملكية والذهب والفضة . وسوف يكونون أمراء وباشوات وسلاطين »[١٣] .

وثمة عدد من الكوارث المرعبة ترافق مسيرة جيش الإيمان الذي يقوده الحاكم ، ولسوف يستأصل حمزة « قائم الزمان » - (البداية والنهاية) - أولئك الذين يرفضون المجد الأبدي واعتناق عقيدة التوحيد . وتقهر قوى الشر في مكة

والقدس ويجري تدمير هاتين المدينتين إلى الأبد . ويهدم بيت الكعبة ، ويصير الحجر الأسود الملعون ، الذي يقدسه المسلمون الآخرون ، غباراً منثوراً لكي لا يبقى وثن معبود أمام وجه السماء . وها هي هنا نبوءة مقدرة ، وهو ما يُشك فيه ، من جانب المسلمين الحق . والـذين يُرى نتيجة الحساب أنهم اشراراً يطردون إلى صحراء من الآلام حيث تقدر العقوبات بجسامة الخطايا المرتكبة . وسوف ينال السُنة والشيعة (غير الدروز) والمسيحيون عقاباً قاسياً : وكذلك يعود متاولة (شيعة لبنان) إلى الظهور يوم الحساب الأخير في أشكال الحمير . أما الأشرار من الدروز سوف تكون معاناتهم أشد من معاناة المسلمين الصحيحين ومن المسيحيين لأن الدروز كانوا في وضع للإعتراف بالحقيقة أفضل من وضع المسلمين ومن وضع المسيحيين . وبالمقابل فإن الدروز كانوا يعيشون حياة خيِّرة سوف يكونون سادة الجنس البشري بأكمله . وجميع الأرواح سوف تتقمص ثانية إلا تلك التي تكون قد بلغت الكمال فإنها سوف تصعد إلى السماوات العلى .

ـ الإمامة عند الدروز والتجسيدية :

يكيِّف التجسيد الذي يطبع المذهب الدرزي تصوره للإمامة الذي يختلف هكذا عن تصور الإسماعيليين مع أنه يستوحي كذلك منه بدقة . إن الإسماعيلية ، كما رأينا ، تطرح شكلاً من التظير التاريخي لمذهب الأفلاطونيين الجديدة للإنبثاقات الكونية ، نسقاً من التجليات الدورية يتكشف عبرها العقل الكلي كخلق إلهي ، ويتضح . وليس المقصود في الإسماعيلية ، تقمص روح من جديد ، تجسّد وإنما انتقالات جواهر روحية . بالنسبة للدروز ، بالمقابل ، تتجسد الروح الإلهية كلية في أشكال جسدية والحاكم هو من حيث التاريخ آخر هذه التجسيدات الإلهية . لا يمكن أن يكون ميتاً وينتظر أتباعه رجعته . وقد سبقته ثمانية تجسيدات إلهية أخرى . وهذه التجسيدات تسمى مقام، مقامات . وقد شرح حمزة أن جب العليِّق (العوسج) الذي تجلى الله من خلاله لموسى هو أحد هذه المقامات .

هكذا ، من إمام بالنسبة للإسماعيليين ، أصبح الحاكم بالنسبة للدروز

التجسيد نفسه لله ، وهي صفة لا يمكن للإسماعيليين منحها له . فالإمامة ، نفسها المنظور إليها من قبل الدروز على أنها أعلى تجسّم للمبدأ الكوني من الـ « عقل الكلي » ، كان قد خلقها الله ، انبثقت منه وآلت ، في زمنها ، إلى حمزة . ومن دون أن يكون حمزة هو الله نفسه ، فإنه ينطوي إذن على جزء صغير من الألوهية . في عصور مختلفة ، تجسد العقل الكلي المخلوق من قبل الله في أئمة كانوا أجيالهم الخاصة بكل منهم : شعيب (يثرون Yethro) في عصر موسى ، المسيح ، مسيح العدالة الحقيقية (عازر Lazare) في عصر يسوع وسلمان الفارسي في عصر محمد ، نبي الإسلام . وقد كان سلمان الفارسي احد صحابته ويعتقد الدروز أنه أوحى إليه نبوته ، الأمر الذي يثير إستنكار المسلمين الآخرين . وأخيراً كان حمزة في زمن ظهور الحاكم وصالح في زمن سعيد المعادي كذلك إمامين في زمنهما .

في نظر الدروز أن موسى وعيسى ومحمد وجدوا أنفسهم تُملى عليها أعمالها من قبل الإمام ، المختفي بين مريديهم ، حوارييهم . وفي هذا القلب للنظام الأهمية المألوفة عن الوجوه الدينية ، يمكننا أن نرى تطبيقاً قصوى للمبدأ الإسماعيلي في البحث عن المعنى الخفي ، الظاهر الذي يفرض نفسه باعتباره ما هو أبداً إلا شكل وهمي صائر إلى أن يخدع غير الملقنين . ومع ذلك فإن الدرزية تظهر وكأنها أكثر كثيراً من إسماعيلية متطرفة . إنها تريد أن تكون ديناً مستقلاً ، تحل محل التنزيل السني (أولوية الوحي) ومحل التأويل الإسماعيلي (الأولوية المعطاة للتفسير) على حد سواء .

ومن الجدير التنويه بأن الأئمة ، بالنسبة للدروز ، لا يتحدرون بالضرورة من علي - وهذا إختلاف هام في الفرق الشيعية الأخرى - وأن علياً ، من جهة أخرى ، والأئمة العلويين ، الآخرين غير الحاكم ، المبجلّين لدى الشيعة الإمامية أو لدى الإسماعيلية ، ليسوا سوى وجوه ثانوية . غير أن بعضاً من هؤلاء الأئمة العلويين كانوا كذلك في أزمانهم تجسيدات لله غير جلية .

كذلك تبدي نصوص الدروز المقدسة إعتقاداً بأشكال أخرى من إنبثاقات

العقل الكلي . وهذا هو شأن الروح الكلية (النفس) ، التي تنبثق منها بدورها الكلمة ، والجناح الأيمن ، الذي يدعى كذلك السابق هو الانبثاق الرابع ، والجناح الأيسر الذي يسمى كذلك التالي هو الخامس . وهذه الإنبثاقات وهي أعلى الإنبثاقات المسماة بالحدود قد تجلت في شكل خمسة وزراء تتجسد فيهم جميع تعاليم وقواعد مدونات الدروز ، وحمزة « النبي الأسمى » . أول مريد للحاكم وإمام زمانه هو صاحب أعلى درجة بين أولئك الحدود .

تحت هؤلاء الوزراء يقع مقام ثلاثة صفوف من الرسل تشتمل على الموظفين التالين : **الدعاة ، المأذونون ، المقصرون أو النقباء** (المسؤول واحدهم عن منطقة) . مهمتهم هي نشر معرفة العقائد ، ولكن في وسط الطائفة وحدها فقط لأن باب الدخول إليها ، الإنتماء ، أقفل نهائياً : فالمرتد الدرزي سوف يرجع بصورة حتمية إلى دينه الأصلي بعد موته ، وكذلك ، الغريب ، الذي يكون صدفة قد أتى إليه الدين الدرزي . وهكذا فإن واجب تنمية الإيمان الدرزي يتجه إلى وسط الجهال وإلى نساء الطائفة ، بالتقابل مع العقال ، المطلعين ، الملقنين ، فقهاء الدين . فهذا التصور للدرزية ، كطائفة مقفلة لا يدخل إليها أحد بالإهتداء ، بإعتناقها من جديد ولا يخرج منها أحد ، (خروجاً نهائياً) ، بالإرتداد ، يبدو أنه قد فرض بعد المقتنى Al - Muqtana فحسب (١٠٣٤) خليفة حمزة على رأس الطائفة . ذلك أن الطائفة بعد حقبة التبشر المكثف الذي سبق ، انكفأت على نفسها بانتظار عودة الحاكم وحمزة ، في عراتها الجبلية ولا سيما في جبل حرمون ، متجنبة أي اعتناق جديد والتزاوج المختلط .

٤ - النصيرية ، أو العلوية :

أ - أصل الطائفة :

هؤلاء النصيريون ، الذين يدعون عادة أكثر بإسم العلويين ، منذ ما بين الحربين ، يتمركزون اليوم في سوريا ، وقد انسحبوا عن الشيعة الإمامية في القرن التاسع ، بالإعتراض على الامام الحادي عشر الذي قبل به بالمقابل

الإثنا عشريون . يقدر عددهم حوالى المليون تقريباً ويمثلون نسبة ١٢,٥ من عدد سكان سوريا . وقد سميت الطائفة هكذا بإسم اول فقهائها الذي يعتبر مؤسسها محمد بن نصير النامري العابدي من اعيان البصرة ، المظنون بانه من أصل فارسي . وبانت عبارة « العلويين » التي تعني أشياع علي مفضلة اليوم على عبارة النصيرية ، التي غدت تحمل بعضاً من الانتقاص وعلى عبارة الأنصارية التي كانت تستعمل فيما مضى . وقد اعطتهم العادة المتجلية على نحو خاص والمتحمسة لعلي حق المطالبة بهذا الإسم . ويشكل جبل الأنصارية ، أو جبال النصيرية وهي سلسلة ساحلية من الجبال ، استطالة للبنان شمالاً ، بعد فتحة حمص - طرابلس ، موطنهم الرئيسي . وخلف بن نصير في قيادة الطائفة المنشقة ، اثنان هما محمد بن جندب ومحمد الجنان الجنبلاني . الأول من جنوب العراق (منطقة الكوفة) ، في قلب اقليم تمرد الزنج والقرامطة . وأما الثاني ، فعاش في حماية أمراء بني حمدان في حلب ، متنقلاً ما بين حلب والكوفة وساهم في إعداد المذهب العلوي . وكان أحد مريديه ، بدوره ، أبو سعيد ميمون طبراني (المتوفى حوالي ١٠٣٥) وكان مجادلاً خصباً . وفي القرن الخامس عشر انقسمت الطائفة إلى شطرين : الشمالي أو الشماليون أو الحيدريون بإسم زعيمهم علي حيدري والجنوبيون أو القمرية .

ب - المذهب العلوي :

يقدم نفسه كمذهب الدروز والإسماعيليين ، مذهباً تأليفياً شديد التعقيد ، مازجاً بالعناصر المستخرجة من الشيعة الإسماعيلية ، اقتباسات مسيحية ويهودية وسنية ووثنية . إنه يفرض الاعتقاد بإله واحد احد تجلّى بالتجسيد سبع مرات ، في شكل انساني من هابيل Abell إلى علي ، مروراً بشيثا ويوسف ويشوع واساف وشمعون (وسيفاس) ويعتبر التجسيد في علي اكمل جميع تلك الإفصاحات ، الإبانات الإلهية ، وآخرها . وفضلاً عن ذلك فإن علياً هو إمام الأئمة ، الأول بين جميع أولئك الذين من ذريتهم أدوا هذه المهمة ، مهمة الإمامة من بعده .

في كل من هذه التجليات أبانت الالوهية عن حالها بشخصين آخرين

بترجمانها كانا ، إذا صح القول ، مشاركين فيها ، مكونين ، على هذا النحو ، ثالوثاً ضرورياً . وهذا الثالوث المتعطر قسمته يسمى معنى - اسم - باب ، باسم الثلاثة المؤلفين له . فالمعنى يمثل العنصر الجوهري في الألوهية المتجسدة على هذا النحو ، فهو مدلولها ، ضميرها ، الحقيقة الواقعة لجميع الأشياء . والعنصر الثاني ، الاسم (ويسمى كذلك الحجاب) لأنه تحت هذا الاسم أو هذا الحجاب يختبئ ، الـ « ضمير » الذي ينكشف كذلك من خلالهما . أما العنصر الثالث وهو الباب وقد سمّي هكذا لأننا نتوصل إلى معرفة العنصرين الآخرين الأولين بالمرور منه . ففي عصر آدم عندما كان هابيل Abel المعنى كان آدم هو الاسم وجبريل هو الباب . وفي عصر محمد كان علي هو المعنى ومحمد هو الاسم وسلمان الفارسي هو الباب . هكذا إذن كان علي يبرز على محمد ويفوقه (وقد ناقش هذا المبدأ المريد ميمون)

هذا الثالوث الإلهي ، الأقانيم الثلاثة ، تتمثل في علامة ، في طابع بالنسبة للمؤمنين الحقيقيين متكوّن من أحرف ثلاثة : عين ، ميم ، سين : وهي الأحرف الأولى من أسماء علي ومحمد وسلمان . وهذه الأقانيم العلوية الثلاثة تتضح كذلك برموز كواكب ثلاثة : علي هو القمر ومحمد هو الشمس وسلمان هو السماء . وهكذا من خلال المذهب العلوي تعود إلى الظهور الغنوصية الشرقية المبنية على الاعتقاد في الكواكب ، التي صمدت ، على الرغم من الإسلام ومن المسيحية ، حيّة في سوريا زمناً طويلاً جداً ولا سيما لدى الصابئة « عبدة نجمة القطب » (انظر الفصل الثالث هامش ١١) .

تؤكد تأثير الزردشتية على المذهب العلوي تلك الأهمية الهائلة التي يوليها المذهب لمفهوم النور ، حيث يطرح فيه كمسلمة وجود « عالمين مضيئين » ، الكبير وهو السماء والصغير وهو العالم الأرضي مقر البشر ، المخلوقات الضعيفة ، السجناء في أجسام هي قبورهم لا يكون في وسعهم أن يُبعثوا ، أن يُنشروا ويعودوا إلى السماء إلا بواسطة كائنات سماوية (أو كواكب) . ولـ « هذين العالمين المضيئين » عالمان نظيران هما الكبير - وهو ماهول بالجن ،

المعذّ، بعد انساخات عديدة إلى جيف بشرية أو حيوانات مذبوحة، إلى العودة إلى المادة الجامدة (معدن، حجر، إلخ). والعالم الصغير، المأهول بنفوس هالكة ممسوخة إلى حيوانات وإلى نساء. وبالنظر إلى أن المرأة، بالنسبة للعلويين مجردة من الروح. فقد أذن هذا لبعض المطلعين، المكشوف عنهم الحجاب، من متطرفي الطائفة، بأن يقدموها قسمة، كالخبز إلى الضيف العابر، المطلع هو أيضاً المكشوف عن الحجاب وهي ممارسة جنسية تثير على نحو خاص سخط الشيعة والسنة على حد سواء. والمفروض أن جميع النفوس كانت قد خلقت انطلاقاً من الجوهر الذي يسكن جميع الكائنات وبعد عدد معين من التقمصات، إذا ما هي نجت من الهلاك الأبدي، تصبح كواكب، نجوماً في «العالم المضيء» الكبير».

إن المبدأ الإلهي، الـ معنى يكون مطابقاً للنور الذي يتجلى، عند الإقتضاء، في «خادم النور» أعني في النبيذ. وهذا النبيذ المنذور للمطلعين، المكشوف عنهم الحجاب، والذي يشربونه أثناء احتفالاتهم الأمر المثير لإستنكار المسلمين الآخرين كذلك الذين يرون فيه اقتباساً من المسيحية وخرقاً لمبادئهم، وهو كذلك احد تجليات علي المؤوّلة.

وفضلاً عن ذلك بالتطابق مع مبدإ الإنبثاقات المتدرجة الذي تتبناه جميع الفرق المرتبطة من قريب أو بعيد بالإسماعيلية، فإن الألوهية العلوية تتجلى أيضاً بصورة أقل كمالاً وأقل كثافة منها في التجسدات السبعة الكبرى، التي سبق التنويه عنها، في اشكال ثانوية: فإن سلسلة الأئمة الإثني عشر المعترف بهم التي تبدأ بالحسن، والمنتهية من بعد، والملائكة الخمسة (الملقبون بالأيتام لأنهم مريدون فقدوا أساتذتهم). أما الأئمة اللاحقون، وهم مجرد أئمة للعبادة، فإنهم لا ينبغي أن يخلطوا بالأئمة الإثني عشر المشاركين بالألوهية.

يضاف إلى هذه العقائد معتقدات دورية ومسيانية (متعلقة بظهور مسيح)، (خمسة عوالم تقدمت عالماً مأهولة بكائنات غير إنسانية، من اتباع علي). وحياة الكون تجري تبعاً لتتابع دورات منتظمة بقوانين معقدة للمعرفة العددية،

يُعلن عن كل منها بوحي جديد . وقد بقي الإيمان بالمهدي الذي سيعلن نهاية العالم ، بالغ التوقد في الأوساط الشعبية التي يقوتها ، بالمقابل ، شطر كبير جداً من لاهوت هذا الدين السرّي المعقد . فإن دين العلويين الشعبي قد جنح إلى الإنفصال بصورة تدريجية غير محسوسة عن المذهب المقصور على نخبة من المطلعين ، المكشوفة عنهم الحجاب ، إذ عاد يلتقي شيئاً فشيئاً بالمعتقدات السامية القديمة المشبّعة بالتعبد المألوف لحضور إلهي مقيم على الأماكن المرتفعة وعلى التلال والروابي ، على مقربة من الينابيع والأشجار الخضراء .

ولقد انتشر المذهب العلوي ، من منشأته في العراق ، إلى سوريا الشمالية ، التي كانت توفر وهي تحت سيطرة الحمدانيين في حلب ، الميدان الملائم للدعاية الشيعية . وفي القرن الحادي عشر بشّر قدوم الصليبيين تقدم العلويين : فإن منطقة الاحتكاك بين أرض الفرنجة واملاك المسلمين No man's land ، غير المحددة كانت تشكل أرضاً مفضلة لدى جميع فرق المنشقين عن الإسلام ، كطوائف مضطهدة تعيش على هامش الدين الحق ، الاورثوذكسية . وهكذا استقر العلويون والإسماعيليون بطرائق متماثلة (تحول إلى الدين ، فتح ، ارهاب) ، في المنطقة الجبلية القاحلة التي تمتد ما بين سهول العاصي وسهول انطاكية الساحلية ، لا يراعون بينهم على غرار جميع الطوائف الشيعية سوى علاقات من المنافسة والكراهية الحادة .

وجاء طرد الفرنجة ضاراً جداً بالاقليات المنشقة (المهرطقة) . إذ كان سلاطين المماليك الحاكمين في مصر وفي سوريا يريدون الخلاص من اعداء الداخل كما تمكنوا من دحر الخطر الخارجي القادم من الغرب . فاكتسحت جيوش بيبرس بلاد العلويين والإسماعيليين ساعية إلى فرض تحولهم الديني بالقوة ببناء الجوامع في كل مكان (القرن الثالث عشر) . إلا أن العلويين كانوا في القرن الرابع عشر ما يزالون على جانب كاف من الكثرة ومن القوة يستثيروا مخاوف الصلابة المسلمة . (من أجل التطور السياسي اللاحق للطائفة، انظر الفصل الخامس).

٥ ـ البهائيون :

سوف لا يكون تنويهنا بالطائفة البهائية المتحدرة من الشيعة في القرن التاسع عشر ، إلا للذكرى هنا . فهي وإن كانت مهمة في إيران حيث يشكل عددها حوالي ۳۰۰,۰۰۰ نسمة (واكثر من هذا العدد في الهند أيضاً) تكاد لا تكون موجودة عملياً في البلدان العربية ، حيث نجد بعض المئات فحسب من اعضائها لاجئين . وبالمقابل فإن شتات البهائية هام جداً في أوروبا الغربية وبخاصة في الولايات المتحدة ، مما لم يفته اطلاق دويّ كبير للإحتجاجات التي اعقبت الإضطهادات التي كان البهائيون ضحيتها في ايران . فإن نشاط هذه البؤر البهائية لهو في بدء استعلام متطور تطوراً كافياً يتعلق بهذا الدين الذي لا يعوزنا التوثيق عنه .

تدين بتأسيس الطائفة البهائية إلى بهاء الله ، واسمه الحقيقي ميرزا حسين علي نوري ، المولود في اسرة نبيلة من طهران عام ۱۸۱۷ ، الذي سجن ثم نفي إلى العراق لإنتمائه إلى البابية ، وهي حركة منشقة من الشيعة أسسها عام ۱۸٤٤ سيِّد علي محمد المولود في شيراز في نحو عام ۱۸۲۰ . وتجدر الإشارة إلى أن البابية كانت هي نفسها صادرة عن الشيخية التي هي كذلك فرقة شيعية اسسها احد الفقهاء من البحرين وهو الشيخ احمد الاحسائي المقيم في ايران على عهد فتح علي شاه (۱۷۹۷ ـ ۱۸۳٤) ثم فصل لإنكاره البعث بالجسد المادي وللحقيقة المادية لصعود النبي ؛ وما نزال نجد حتى اليوم شيخيِّين في ايران ولا سيما في كرمان وكذلك في العراق .

كان ما كشف عنه بهاء الله من أنه هو « الذي سوف يظهره الله » الذي ينتظره البابيون ، في عام ۱۸٦۳ أثناء منفاه في العراق ثم بدأ نبوءته ، جامعاً حوله معظم البابيين . وقام يعرض مذهبه الذي اتسم بالطابع الذاتي بالنسبة للبابية وللشيخية ، ابنه بصورة خاصة عباس افندي (عبد البهاء) المولود في طهران عام ۱۸٤٤ والمتوفى عام ۱۹۲۱ في حيفا (الأرض المحتلة اليوم) حيث غرس مركز الطائفة : « بيت العدالة الشاملة » . واتخذ المذهب لنفسه هدفاً توحيد الانسانية السياسي ـ الديني وتنظيم حكومة عالمية .

لم تحظ الطائفة البهائية ابداً على اعتراف السلطات الايرانية ، وإنما لقيت تسامحاً فحسب ، وكثيراً ما كانت تتعرض ، منذ نشأتها لسوء المعاملة من جانب الاكثرية الشيعية . وإلى الاتهام بالهرطقة جاء يضاف ، منذ عدد من العقود ، الاتهام بالإرتباط بإمبريالية الأميركية (بالنظر إلى أن الطائفة كانت كثيرة المهاجرة إلى مختلف انحاء الولايات المتحدة الاميركية) وبالارتباط بإسرائيل حيث جرى توطيد مركزها الروحي حتى قبل خلق الدولة العبرية . وبعد اسقاط النظام الملكي بفترة قصيرة ، وعلى الرغم من تنداءات القادة الجدد لحماية الاقليات في ايران ، تضاعفت اضطهادات السكان وملاحقاتهم وهجماتهم ضد معابد وممتلكات البهائيين بالنظر إلى اتهام الطائفة بالتعاون مع نظام الشاه وبأنها أفادت مغانم مادية جوهرية . لذلك تزايدت هجرة البهائيين . وفي مطلع عام ١٩٨٤ كانت اسماء عدد كبير من المعتقلين البهائيين مدرجة في عداد سجناء النظام السياسيين .

IV ـ أقصى الهامشية الإسلامية : اليزيديون أو عبدة الشيطان .

١ ـ اصول الطائفة(١٥) :

لقد جرى التساؤل طويلاً حول الأصول الدينية لهذه الطائفة المسلمة غير الشيعية وكذلك حول اصولها العرقية . فاليزيديون منتشرون في كافة انحاء آسيا الصغرى ، بيد أن اهم تجمعاتهم ، تجمعات الشيخان ، مركز الطائفة الديني نجدها في العراق ، إلى الشمال الغربي من الموصل وخاصة في سنجار ، إلى الغرب من هذه المدينة نفسها . كذلك للطائفة ممثلون في تركيا : في جوار ديار بكر وسرت وڤان وبهتان وفي منطقة بيراجيك ؛ وفي ايران : على مقربة من تبريز ؛ وفي ارمينيا السوفيتية : في اقليم إيريڤان ؛ وأخيراً في سوريا : بالغرب من عامودا وفي وادي عفرين وجبل سمعان . ويقدر بأن مجموع اتباع الطائفة قد لا يتجاوزون اليوم السبعين الف شخص منهم ٥٢,٠٠٠ في العراق و ١٥,٠٠٠ في سوريا .

ولما كانت هذه الطائفة تبرز جميع الخاصيات العرقية للأكراد (سمات طبيعية ولغوية ـ بالكاد تختلف لهجاتها عن لهجات الاكراد ـ) ولا تتميز عنهم إلا بمعتقداتها الدينية ، فإن التقدير غالباً أن المقصود بها مجرد جماعة من الاكراد لها ممارسة دينية تختلف عن السنة السائدة . وإنه ، في الواقع ، لضرب صفح عن مشكلة اصولهم العرقية ـ الدينية ، لانه إذا كان اليزيديون قد تأكردوا اليوم حقاً تماماً وانهم يقدمون انفسهم جزءاً من الشعب الكردي فإن قضية اصولهم البعيدة ما تزال تشكل موضوع فرضيات متضاربة .

تبعاً لتقليد شفهي متداول في اليزيدية ترجع الفرقة في شأنها إلى البصرة والى الاقليم الأردني من الفرات في العراق وانها ، على اثر هجرة استقرت إبتداء في سوريا ثم في سنجار وفي مناطق كردستان حيث تجدها في الوقت الحالي . وقد دفع هذا التقليد وكذلك الطبيعة الخاصة لمعتقدات اليزيديين وطقوسهم الدينية بعض الكُتَّاب إلى أن يروا في اليزيدية إحدى تحولات قسم من الصابئة . ويتميز المذهب اليزيدي بخليط من عناصر مسيحية ويهودية ومسلمة وصابئة وغنوصية ومانوية ، مع غلبة العناصر الصابئة . كذلك أمكن ، إنطلاقاً من دراسة مذهبها ، الايحاء بأن الفرقة كانت حقيقة واحدة من بقايا الصابئة القديمة . ومن جهة اخرى فإن اليزيدية تمكنت من الظهور بأنها على جانب قليل من المشاطرة للإسلام ـ وإذ هي واقعة في حقيقة امرها عند اقصى تخوم جميع اشكال الهامشية الإسلامية المعروفة ـ وأن بعضاً من بين المثقفين الاكراد يعتبرها شكلاً محرفاً من الزردشتية ـ الدين الأصلي لشعبها ـ قد رأوا في هذه الفرقة بقية من الكردية الصحيحة ومن أجل هذا أولوها اهتمامهم ومنحوها عطفهم ، وبعض الكتاب من المستشرقين ، منهم هورتن Horten ، دعّموا على هذا النحو ، هذه الاطروحة بتقديم اليزيدية على أنها عبادة صرفة للنور وأنها انتصار للثنائية الإلهية عند قدماء الفرس .

أحدث الفرضيات واكثرها ثبوتاً على الصعيد العلمي ، المتعلقة بأصول اليزيدية التاريخية ، هي فرضية المستشرق الإيطالي م. أ. غويدي M. A.

الخامس عشر بعد اكتشافه لوثائق القرن R. Lescot التي أبدتها أعمال ر. ليسكوت Guidi السادس عشر. فاليزيدية ، وفقاً لهذه الفرضية تكون ناشئة عن رد فعل سياسي - ديني لصالح الأمويين شبيهة بالحركة المناصرة لعلي التي تلقاها في أصول الشيعة . فإن الحركة ، وقد هاجرت من جنوب العراق باتجاه سنجار ، تكون قد تموضعت فيما بعد في كردستان حيث تأكردت وابتعدت عن الإسلام الصحيح إلى حد فقدت معه أية مشابهة معه . كان الأمويون لا يزالون يحافظون نملاً، بعد سقوطهم ، على اتباع عديدين ، خطيرين في دمشق وحتى في بغداد، وعلى وجه خاص عديدون في جنوب كردستان حيث يبدو أن كثيرين من أعضاء اسرتهم لجأوا إلى هناك وكان بدء ظهور الفرقة في القرن الثاني عشر في ذلك الإقليم من جنوب كردستان مع الشيخ عدي .

هذا الزعيم الديني ، سليل الخليفة الأموي مروان (٦٨٤ - ٦٨٥) ، المولود فيما بين عامي ١٠٧٣ وعام ١٠٧٨ في بيت فار ، بالقرب من بعلبك . وأثناء دراسته في بغداد أنشأ صلات مع أهم متصوفة زمانه ولا سيما مع عبد القادر الجيلاني الذي يباداه بإعجاب كبير . ثم اعتزل بعد ذلك في لالـه Lâlâh في جبال Hakkiâri وأقام في دير مسيحي مهجور ، أصبح فيما بعد قبراً له . تجمع حوله عدداً من المريدين (وهكذا حمل النظام المؤسس اسمه : الـ « عدوية ») وهو يجاهر بمعتقدات صحيحة كل الصحة ، كما يشهد بذلك الآثار التي خلفها . ولكن بعد موته (نحو ١١٨٠) انقلب المؤيدون الذين جندهم من الأكراد في البلاد ممن لم يكن قد تأثر بالإسلام لا شك إلا تأثراً سطحياً ، إلى الهرطقة بسرعة . ومنذ منتصف القرن الثالث عشر صار أعضاء الفرقة يعتبرون وثنيين خطرين في نظر المسلمين الآخرين .

٢ - المذهب اليزيدي :

لا يقدم المذهب اليزيدي ، حقيقة ، اكثر من بعض الإستذكارات الإسلامية ، بخلاف مذاهب الطوائف الشيعية التي ما زالت تحتفظ ، أيا كان بعدها عن الإسلام السنّي ، بالحد الأدنى من السمات المشتركة . كذلك جرى

تصور اليزيدية مدة طويلة ، على أنها وثنية ذات تطلعات إسلامية حقيقية ، كان من شأنها أنها أطلقت العنان لمدافع فقهاء السنة والشيعة . إشارة جاءت تبرر سلسلة الإضطهادات الطويلة التي كانت قسمة اليزيديين . ومن جانب آخر فإن النسب الأسطوري الذي يقيمه اليزيديون بين طائفتهم والخليفة الأموي يزيد بن معاوية (٦٨٠ - ٦٨٣) قد ساهم هو الآخر في إفقادهم الاعتبار كذلك في أنظار السنة ، بل وأكثر من ذلك في نظر الشيعة . ووفقاً لهذه الرواية الخرافية يكون الذي أنشأ الطائفة في الأصل هو شاهي بن جراح ، المعرّف بأنه ابن آدم . إذ يُهيأ لليزيديين في الواقع أنهم ، بخلاف البشر الآخرين الذين يتحدرون من الزوج آدم وحواء ، من نطفة الرجل الأول وحدها ، موضوعة في حضانة في جرة محكمة الاغلاق لمدة تسعة شهور . أما بذرة حواء - نطفة حواء - الموضوعة في الظروف نفسها ، والمتصارعة مع آدم من أجل التبريز ما كان يمكنها أن تنتج الاهامة . هذه الماهية الخاصة باليزيديين تبرر قناعتهم بأنهم يحتلون مكانة مستقلة عن الجنس البشري وأن عليهم ألاّ يختلطوا بالكائنات البشرية الأخرى . ومن هنا يكون من المستحيل أن يصير المرء يزيدياً بالاعتناق ، ولكن بالولادة فحسب . ووفقاً لهذه الأسطورة كذلك يبقى أن يزيد ، الخليفة يزيد الذي تنتسب إليه الطائفة ، كان قد تخلّى عن السنة ليصبح مصلح ، هذه الطائفة اليزيدية الأصلية . وفي الزمن التالي سوف يتقمص في الشيخ عدي . وعليه فإن عاطفة السنة بالنسبة لهذا الخليفة هي على الأصح عاطفة متحفظة ، وتتغير لدى الشيعة إلى عداوة صريحة ، لأن مسؤولية موت الحسين بن علي في كربلاء ، وهي جريمة يضاف إليها نهب المدينة وقذف مكة وحرق الكعبة . تقع كلها على يزيد. وامتد الخزي والدنس من الخليفة يزيد، على هذا النحو ، إلى اليزيديين الذين يقدسونه وينتسبون إليه بحمية . لذلك كثيراً ما أعلن عن ديار اليزيديين أنها دار حرب وتقرر بأن إفناء الفرقة عمل من أعمال التقوى . فقد صدرت فتاوى عن فقهاء الإسلام ، مرات عديدة تحض المؤمنين على استئصال كافة أعداء الشريعة هؤلاء الذين ، على ما يقال ، يمارسون الفسوق الطقوسية أثناء حفلاتهم الدينية التهتكية حيث يدنس القرآن

واسم النبي ويهاناتان . فإن رقصات اليزيديين الذهولية ورعداتهم الوجدية الجماعية الليلية أكدت تلك الإشاعات المبالغ فيها لا شك .

إن نعت « عبدة الشيطان » الذي ألصق بهم ، يفقد سلفاً سمعة مذهبي لدى مسلمين فضلاً عن أن معرفتهم به قليلة جداً . فالملقنون ، المكشوف عنهم الحجاب ، وحدهم ، من بين اليزيديين أنفسهم ، هم الذين يعلمونه بدقة . إذ أن التقاليد نُقلت بصفة أساسية شفاهة ، ولم يكن فيما مضى الحق إلا لأسرة واحدة من الشيوخ اليزيديين بأن تتعلم القراءة والكتابة (وهو امتياز ديني) . ولا يعرف لهم إلا كتابان مقدسان : « كتاب الوحي » و الـ « كتاب الأسود » .

يؤمن اليزيديون بإله واحد أحد يعاونه سبعة ملائكة ، كائنات نصف إلٰهية هم : طاووز الملائكة Tâwûz al-Malâ'ika ، وهو الأسمى ، الذي ترجم اسمه بصورة حرفية يعني ، الملاك - الطاووس ، ويليه سلطان عزي ، شاي شمس - شاي Shay تعني في لهجة سنجار تحريفاً لكلمة شيخ ، تسبق ، تقدم اسم بعض الملائكة - شاي عدي ، شاي حسن ، شاي فخر الدين وشاي ماند . ويشاء التقليد بأن يكونوا جميعهم ، باستثناء طاووز الملائكة ، عاشوا على الأرض في عصر الشيخ عدي ، مؤسس الطائفة ، الذي يقدم هو نفسه تارة على أنه ملاك وتارة أخرى على أنه نبي . وليس الملاك عزي Azî ، شخصاً آخر غير الخليفة يزيد نفسه . أما معظم الملائكة اليزيديين الآخرين فليسوا إلا خلفاء الشيخ عدي الأوائل (المتحدرين في الحقيقة الواقعة من أخيه) الذين رُفعوا إلى مقام شخصيات سماوية نصف إلٰهية . وللمسيح في نظرهم كذلك وضع الملاك المتجسّد في شكل إنساني ، ولكن يعارض في موته على الصليب : وهم يتوقعون له عودٌ ثانٍ .

يمثل الملاك الطاووس Tâwûz al-Mâlâ'ika الوجه الأكثر إثارة للإهتمام بين مجموع الملائكة . إن عبادة الطاووس ترجع إلى الأشوريين ونجدها في أشكال مختلفة لدى اليونان (« Taos ») وفي الهندوسية . وتبعاً لأقدم مفسري القرآن ، تقلد إبليس شكل الطاووس ، بداية ، للولوج إلى الفردوس

الأرض لغواية آدم وحواء ، وكذلك يعزو الدروز والصابئة للشيطان هيئة هذا الطير . وهذه المشابهات تدعو إلى التفكير بأن طاووز الملائكة لدى اليزيديين ما هو إلا الشيطان ، المعاد اعتباره مسبقاً على هذا النحو وسوف يأخذ مكانه بين الملائكة . فإن بعض الصوفيين ، السابقين لعهد الشيخ عدي ، كالحلاج أو معاصريه مثل فتح احمد الغزالي اخي المفكر الشهير ، كانوا يؤكدون بأن إبليس ، وقد رفض السجود لآدم ، مفضلاً التعرض لعقاب ابدي على أن يقدم تسبيحاً إلى مخلوق هو واجب لله وحده ، قد ساق اعظم برهان على الاخلاص الممكن تصوره . وليس من المستحيل ، كما يقول احمد تيمور أن يكون الشيخ عدي أو بعض مريديه قد يتبنوا وجهة النظر هذه ، أما الفلاحون من جهتهم الذين بلغهم فيما بعد تعليم كهذا وجدوا من الابسط تقريب تاريخ الحدث والافتراض بأن الشيطان منذئذ استعاد حظوته . فعبادة اليزيديين للشيطان سوف لا تكون أدنى امتداحاً لمبدأ ولقوى الشر ، ولكن للشر المطهر بالتعويذ، بالرقي والمتصالح مع الخير ، وينيله للعفو بسبب توبته ، يجسد طاووس الملائكة النقي نفسه للشر . أما وقد قضى ٧,٠٠٠ عام في الجحيم للتكفير عن خطاياه فإن الملاك الطاووس كان قد ملأ فيه سبعة جرار من دموعه ، في وسع محتواها أن يطفىء نار هذا الجحيم . إن اليزيديين إذن على هذا النحو ، قد ابطلوا الجحيم كما ألغو الشيطان ويركزون على التناسخ للتكفير عن الخطايا المقترفة في هذا العالم الدنيوي . فالعادلون يتقمصون مرة اخرى في شكل إنساني ، في حين يولد الآثمون من جديد في اجسام حيوانات محتفظين بها مدة طويلة أو قصيرة وفقاً لجسامة ذنوبهم .

تتصور نظرية اليزيديين في نشأة الكون (العالم) كنتيجة لدورات متتالية من الخلق وتؤكد على أننا نحن الآن في الرقم السبعين من هذه الدورات . وكالصابئة يشمئز اليزيديون من اللون الازرق ويتوجهون إلى النجم القطبي وإلى الشمس في صلاتهم . واحترامهم للنار ، التي يجب تجنب تنجيسها ، هو أثر من آثار الزردشتية يخالطه شيء من الابهام . وأما الصوم والاضحيات والكتابة على الاضرحة فتذكر بالإسلام . وهم يختتنون ، وإن كان الختان عندهم غير

الانتهازية الصرفة تسهيلاً للإعتراف بهم إلا أنه كما يقال ، بدافع الاجتماعي (إجباري (إلا أنه كما يقال ، بدافع الانتهازية الصرفة تسهيلاً للإعتراف بهم كمسلمين) ، في حين أن التعميد إجباري . وثمة إستذكارات مسيحية اخرى ما تزال حاضرة : ، قسمة القربان ، ـ نوع من سر القربان المقدس ـ ، الشرب الشعائري للنبيذ ، زيارة الكنائس المسيحية إبان الزيجات اليزيدية ، الخ . وتندمج في هذا كله عناصر صوفية (رقصات ذهولية ، وجدية ، اجلال الشيوخ الصوفيين) وعبادات قوى طبيعية (قبور ، استخارات بالحلم ، رقصات) وأخيراً فإن الدروزية نفسها تجد صدى هنا ، في المبدأ ، الشاذ جداً في الشرق الكاره للنساء (كذا) ، الذي يمنح النساء اليزيديات امتياز ممارسة وظائف دينية ، تماماً كما يجيز الدروز للنساء الدخول إلى مجالس طائفتهم السرية . ولا يتناول تحريم الأغذية إلا الخسّ ولحم الخنزير .

لقد كيّف نظام اليزيديين الديني ، حقيقة ، تنظيمهم الاجتماعي . فتدرج الوظائف الدينية ـ ذلك نفسه الذي كان من شأنه أن يوجد في العدوية البدائية ـ يفيد مسوّغاً لنسق من الطبقات فريد في إطار الشرق الأدنى . فإن هذه الطبقات مؤسسة على التنسيق بين التخصص الديني والنسب . كل فرد يُنشأ ويترعرع ويكبر ويتزوج ويموت في الطبقة التي ينتمي إليها بالولادة . وفي قمة البناء المتدرج مستوى شخصيتان وعائلتاهما الذين يشكلون الطبقة العليا : إحدى الشخصيتين هو الأمير ، أو امير اليزيديين ، يمارس السلطة الزمنية . له وحده صفة تمثيل اليزيديين في الخارج . وهو معتبر أنه متحدر من الخليفة يزيد . أما الأخر ، فهو الشيخ الأعلى ، سليل الشيخ حسن ، اخي الشيخ عدي ، وله سلطة مطلقة في جميع المسائل الروحية . وفي وسعه النطق بفصل احد اليزيديين .

وبحسب التدرج التنازلي في الأهمية ، تجمع الطبقة الثانية الأسر الأخرى من المشايخ . ويقال إنها سلائل الملائكة التي مر ذكرها وقد تجسدت لتعيش بين البشر وتهديهم على طريق النجاة والسلامة . وجميعها تنتسب إلى الشيخان Shaykhân ، لكنها ، في أحد العصور القديمة تفرقت في مختلف التجمعات اليزيدية .

إن الواجبات الكهنوتية التي تفرضها وظيفة الشيخ ليست ملزمة كثيراً: فهي تقتضي ، بصفة اساسية ، إتمام طقوس تحدد الولادة ، الزواج ، المآتم . إنها هنا مصادر الكسب . إضافة إلى أن كل مؤمن ، يأخذ على عاتقه في الموسم من كل عام أن يقدم لشيخه جعلاً عينياً أو نقداً ، محدداً تبعاً لموارده . من هنا كثيراً ما يكون المشايخ في ثراء هائل . وفي سنجار بخاصة غالباً ما توصلوا إلى اكتساب اهمية سياسية اكبر من اهمية زعماء القبائل والى استعبادهم . وبعد وفاة الشيخ يتقاسم أولاده مريديه وباقي التركة . فإن المريد مرتبط حقيقة بشيخه ولا يستطيع تغييره .

تتقدم عائلة شاي حسن Shay Hasan جميع عائلات المشايخ الأخرى ويُنظر إليها على أنها المؤتمن الأهم والرئيسي على العلم الديني . فإن البايشمام Payshimâm وهم الرؤساء الروحيون للدين ، يُجَنّدون من بين سلائل شاي حسن وحدهم . ويكون منصب البابشمام نصف وراثي . واحد في شيخان وواحد في سنجار وثالث في تركيا .

يعاون الشيوخ في مناصبهم بيرس Pirs وهم اشخاص ما تزال وظائفهم ومهماتهم غير محددة تحديداً تاماً . فالبيرس هؤلاء يملكون هم ايضاً « اقطاعة » معينة من المريدين ، ينالون منهم كذلك جعلاً سنوياً ولكن حالتهم المادية تبقى ادنى بصورة واضحة جداً من حالة المشايخ ، وكذلك وضعهم الإجتماعي . وفي حدودها وصل إلى علمنا أن عائلة واحدة فقط من البيرس من جبل سمعان توصلت إلى أن تلعب دوراً في السياسة . أما الـ فاكيران Faquirân » - (كلمة جمع باللغة الكردية للكلمة العربية ، فقير ، بالكردية فكير ولها نفس المعنى - التي كانت تعني فيما مضى اتباع الأخويات المسلمة) . فإنهم يشكلون طبقة اصلية في هذا التنظيم الإجتماعي . في الأصل مجرد اعضاء في العدوية Adawiya ، ثم جرت عادة اجتذابهم من وسط العائلات نفسها والطبقات نفسها ، مضافاً بهم على هذا النحو طبقة جديدة إلى مجموع الطبقات القائمة . ومع أنهم لا يقومون بأية وظيفة دينية بالمعنى الصريح للعبارة فإن هؤلاء

الـ « فاكيران » يحظون بإحترام كبير جداً بل ويخشى اليزيديون الآخرون جانبهم . بل ويدين اليزيديون لهم في الحقيقة بخضوع تام . ويشكل الـ « فادرايس Fadrays » على مستوى النساء ، النسق المماثل لنظام الـ « فاكيران » ولكننا لا نعثر على وجودهن إلا في شيخان .

ويقيم في شيخان جماعات وطبقات اخرى لا توجد في اماكن غيرها : الـ « كاوالس Quawals » بصورة الذين يقوم دورهم على نقل الـ « الساندجاكس Sandjaks » من اقليم إلى آخر ، وهي عبارة عن تماثيل صغير من المعدن تمثل طاووز الملائكة على شكل طاووس ، وكذلك على التحري بتذكير اليزيديين بواجباتهم الدينية .

٣ ـ تطور الطائفة السياسي :

أ ـ في الإمبراطوريات الإسلامية :

اكتسبت اليزيدية في العصور الوسطى ، كحركة دينية محدودة في الوسط الكردي ، اهمية إقليمية هائلة ، ولكنها بعد ازدهار قصير الأمد ، اصابها انحدار سريع . وفيما بعد يختلط تاريخ اتباعها بتاريخ الاضطهادات التي لحقت بهم . إن بدايات الهرطقة بنفسها اتسمت بمشاهد دامية . فقد انتهت الصدامات بالمغول (١٢٢١ و ١٢٥٦ ـ ٥٧) ومع السنجيد Sanjides المسلمين (١٢٤٤ ـ ١٢٤٥) إلى مذابح . ولقي المشايخ اليزيديون في تلك المناسبات نهاية مأساوية .

وكانت القرون الثلاثة المتتالية : الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر فترات اعتناق اليزيدية والانتشار الهائل للطائفة . وفي عام ١٤١٤ إجتاح الأمراء المسلمون في الجزيرة (ابن عمر) والشيخان ودكّوا معبد الشيخ عدي . ويبدو أن الفرقة لم تستعد أبداً بعد هذه الضربة الأخيرة . وتكشفت هي نفسها ، إذ كانت عرضة لهجمات الحكومات والقبائل المجاورة كردية وعربية . عن أن المنافسات العشائرية تقسمها انقساماً شديداً بين : محموديين ودونباليين وكانوا مستعدين للتواطؤ مع السلطة مقابل منح الأراضي .

وفي الامبراطورية العثمانية اختلف وضع اليزيدية باختلاف الزمن : في حقبة اولى اضطر الاتراك إلى المعاهدة مع القبائل اليزيدية الكبرى والى أن يضمنوا ولاءهم بإغداق عطاياهم عليها نعماً واراضي ؛ فبعد كل انتصار كان يحرزه سلاطين بني عثمان على الصفويين كانوا يوزعون الاقطاعات على الزعماء الاكراد من سنيين أو يزيديين الذين ساعدوهم . ثم لم يعودوا يشعرون بأنهم ملتزمون بمثل تلك المراعاة بعد أن استقرت السيطرة العثمانية في كردستان ولم يلبثوا أن احدثوا دفعاً سريعاً لليزيدية إلى الوراء . وبدافع من انتهازية معينة كان الرؤساء هم اول من انضم إلى الإسلام الاورثوذكس ، وتبعهم رجالهم رويداً رويداً . وامتدت حركة التحول إلى الإسلام هذه زمناً يطول أو يقصر وفقاً للقبائل ؛ ففي حين كانت لدى المحموديين مسألة سنوات فحسب ، فإن التطور لدى الدوبنائيين طال عدة قرون . وفي القرن السابع عشر كاد اعتناق هذين التجمعين الهامين للدين الإسلامي أن يكون كاملاً . واضطر اليزيديون وقد اصبح عددهم اقل كثيراً من أن يستطيعوا به الصمود لاعدائهم ، الإحتماء بالشيخان Shaykhān وبسنجار ، متعرضين كل عام تقريباً لهجمات القوى الحكومية وهي هجمات كانت تتسم بالمذابح والنهب وسبي النساء .

وفي القرن التاسع عشر احتدم عنف الصراعات : في عام ١٨٣٢ اجتاح أمير بهتان Badū Khan شيخان وأسر علي بك أمير اليزيديين ، ثم اعدمه . وقام الاكراد المطاردون لليزيديين بذبح جميع أولئك الذين لم يجدوا ملاذاً في سنجار بسبب فيضان دجلة . وكان من شأن سنجار من جهة أنه تعرض في عام ١٨٣٨ للتدمير من قبل والي ديار بكر وفي عام ١٨٤١ من قبل والي الموصل . وفي عام ١٨٩٢ ، اخيراً ، هدد الجنرال العثماني عمر وهبي باشا ، الموفد إلى ما بين النهرين لجباية الضرائب ، باستئصال اليزيديين استئصالاً تاماً إذا لم يقلعوا عن دينهم ويعتنقوا احد المذاهب التي يعترف بها القرآن . وإذا لم يتلقَّ إلا الرفض ، فإنه سار إلى سنجار والشيخان بمساعدة قبائل شمر وقبائل الاكراد فدمرهما . بداهة ، كانت السُنة تنظُر إلى اليزيديين على أنهم ملاحدة ، إلا أن

الـ « اسلوب » التركي ، من بين مختلف الطرق للوصول إلى نهاية في المشكلة التي يطرحونها ، لم يكن لا الألين ولا الأكثر تسامحاً . إننا نعرف الضراوة التي اظهرها الأتراك السُنة ضد كل شكل من اشكال « الهرطقة » ، بيد أن تفسير هذه الضراوة في جزء كبير منه ، يرجع إلى كون الدين وحده هو الذي كان يبرر سلطتهم على جماهير غير تركية ، فيجعلها مشروعة ويفتح امامهم طريق الوصول إلى وضع قانوني ما كان العرب ليقبلوا به طائعين .

لقد احدثت فظاظة تدخلات عمر وهبي باشا تلك انفعالاً كبيراً في الامبراطورية وفي الغرب إلى حد أن الباب العالي استدعاه واستبدله بوال اكثر اعتدالاً هو : نوري باشا ، الذي ابدى بعض العطف على اليزيديين فنعموا منذ ذلك الحين وحتى الحرب العالمية الأولى بسلام مطلق تقريباً . إلا أن ذكرى الاضطهادات الماضية لم تزل لذلك . وكذلك الشعور بالازدراء الذي جاهرهم به المسلمون السُنة . واستغل اليزيديون جميع الفرص والمناسبات لمعارضة السلطة التركية . وعندما انطلق العثمانيون في مذابح المسيحيين ، سارع سكان سنجار باستضافة الفارين من الارمن والنساطرة ورفضوا تسليمهم للحكومة على الرغم من عروضها السخية ومن تهديداتها المتكررة جراء احترام الضيافة العشائرية بالتأكيد ، ولكن بدافع الشعور بالتضامن كذلك بالنظر إلى ضحايا الاضطهاد نفسه .

في اثناء الحرب العالمية الأولى ، لدى الإعلان عن اقتراب الإنجليز ، وصل اسماعيل بك ابن عم امير شيخان إلى بغداد ووضع نفسه تحت تصرف الحلفاء . وما أن تم التوقيع على الصلح حتى بدا أن ظنه في هذا الموقف لم يخب ، وعلى منوال الاقليات الاخرى ، بقي اليزيديون في العراق وفي سوريا أوفياء للسلطات الاوروبية المنتدبة ، متطوعين في الجيوش الخاصة التي اوجدتها في هاتين الدولتين .

وابتداء من النزاع العالمي الأول عاشت الطوائف اليزيدية ، المحصورة

داخل حدود بلدان مختلفة من الشرق الأدنى وخاضعة لسياسات مختلفة ، مصالح متفاوتة .

فمنذ القرن الثامن عشر بدأ النقصان في الجماعة اليزيدية المقيمة في تركيا عندما انهكت المذابح معظم العصبيات انطلاقاً من هذا القرن والتحولات إلى الإسلام ، فدخلت في حماية قبائل مسلمة أورثودكسية أقوى منها . وآلت سياسة التتريك وقمع السلطات للأكراد والأتراك إلى إخلاء الطائفة اليزيدية . وراح الذين ما زال روح الاستقلال باق فيهم من الجماعة والرغبة في التقوقع ، يسعون إلى الملاذ باستمرار في سنجار وفي جبل سمعان . وجرت هذه المهاجرة على نطاق واسع إلى يمكن القول معه بأن اغلبية سكان هاتين المنطقتين الحاليين اصلهم من تركيا .

ب ـ يزيديو العراق :

لم تتوصل الفرقة إلى الاحتفاظ حتى أيامنا هذه بشيء من الحكم الذاتي ، إلا في العراق . فإن سكان جبال سنجار هم من اليزيديين وحدهم إذا استثنينا وسط البلاد المأهول من السُّنة ومن المسيحيين . وهذه الجبال كانت على الدوام ملجأ رائعاً لهؤلاء السكان المطاردين فيما مضى .

وما يزال يزيدو سنجار الذين لم يتوصلوا ابداً إلى تكوين امارة بل ولا إلى الاعتراف برئيس واحد ، يعيشون حياة قبلية كالقسم الاكبر من السكان الاكراد . وجميع هذه القبائل مهما كانت ضآلتها العددية تشكل خلايا سياسية مستقلة ذاتياً ومتمسكة بإستقلالها . وكل واحد من هذه الاقسام التي تتكون منها ، وهي صفة مميزة بالبنية القبلية اليزيدية ، تتمتع ، إن لم يكن قانوناً مفعلناً ، بحرية كاملة . كذلك امكن للمرء أنه في المعتاد لدى اليزيديين ما لا يرد في حالة القبائل العربية وهو تحالف اجزاء من قبيلة مع اجزاء من قبائل أخرى ضد اخوانهم ، يعقد وفقاً للظروف . وكان لهذه النزاعات الداخلية على مستويات عديدة نتيجة خطيرة في إضعاف الطائفة . كما أن هذا النظام القبائلي الفريد قد ساهم في

تفتيت السلطة نهائياً في صميم الفرقة على الرغم من وجود منافس من نظام الطبقات الموصوف آنفاً .

بقي اقليم سنجار تحت الانتداب الإنجليزي هادئاً بصورة استثنائية ، لأن البريطانيين ، بخلاف الاتراك الذين كانت سياستهم تقوم على تغذية الشقاق بين سكان الجبل ، سعوا إلى وضع حد للصراعات الداخلية في كردستان . واصبح الحصول على الأسلحة أصعب تحت اشرافهم ؛ كان الرؤساء يتعاملون مع ادارة أشد صلابة من ادارة الاتراك ، ويشعرون فضلاً عن ذلك بأنهم مرتبطون بالجزايات التي تمنح لهم والتي يخشون فقدانها في حال الخروج على النسق العام . إلا أن فترة ما بين الحربين العامتين اتّسمت بالمنافسة بين أقوى اثنين من اغاوات الجبل هما داودا داود آغا ميهيرخان وهارو شورو آغا فاكيران .

ومنذ اعلان الاستقلال اظهرت الدولة العراقية إنها اقل استعداداً لتدبر الخصوصية اليزيدية (والأقلية بوجه عام) من البريطانيين . فالمدرسة التي كانت قد منحت في بلاد سنجار أقفلت وألغي راتب المعلمين والزم اليزيديون بالخضوع لقانون التجنيد العام المقر في اواخر عام ١٩٣٤ . فاستقبل اليزيديون باستياء شديد هذا الإجراء الذي كان يرمي إلى أن يفرض عليهم خدمة نجحوا في الماضي ، الافلات منها . عندما اعفاهم منها تحت ضغط البريطانيين في الامبراطورية العثمانية فرمان عام ١٨٤٩ .

وقد اعرب اليزيديون عن رغبتهم في الإندماج بوحدة خاصة ، متكونة من أعضاء الفرقة وحسب . فكانوا يظهرون بذلك من جديد إرادتهم في التقوقع يعززها بعد الانتداب البريطاني ، شعورهم بأن علاقاتهم الطيبة بالبريطانيين (فإن عدداً من اليزيديين قد تطوع في الفرق **Levies** تماماً كما فعل الاشوريون والنسطوريون) شوهت سمعتهم في اعين القوميين العرب وسوف لا تسهل للاحتكاك اللاحق بين يزيديين وعرب حين يجتمعون في نفس الهيئة العسكرية . ولكن منظور الحكومة العراقية ، ولا سيما إرادتها في أن تجعل من الجيش العراقي البوتقة لوحدة الدولة المطلوب بناؤها كان على طرفي نقيض

لهذا التصور « التعدي » لهيئات الدولة الكبرى . وبقصد فتح الطريق لسياسة أكثر شدة استبدل قائمقام بلد سنجار الذي كان مسيحياً دائماً حتى في أيام العثمانيين ، بمسلم . فكان من شأن هذا الاجراء الذي نظر إليه بأنه إثارة تحد ، إطلاق أول تمرد قبلي مسلح (تشرين اول - اكتوبر - ١٩٣٥) قمعه الجيش العراقي . فأحرقت معظم قرى ميهيركان وأبعد الذين لم يستطيعوا عبور الحدود إلى سوريا من العصاة إلى الجنوب . وأعدم الجنرال بكر صدقي ، القائد الذي كان يدير العمليات عدداً منهم . ولقي مسيحيّان من أعيان الموصل نفس المصير بتهمة التواطؤ مع داود . وبدلاً من أن يهدأ النزاع فإنه بإعلان اقطاع جزء كبير من سنجار للشيخ العربي عجيل الياور ، شيخ قبيلة شمر ، اشتعل من جديد ، كما فاقمه مشروع التوطين في الجبل لعناصر مسلمة عربية ، مثيراً هذه المرة تمرد الاغاوات الذين ظلوا مخلصين للحكومة . وتحصلت ازمة ثانية اشد حدة من الأولى كانت تهيأ وتهدد الانتفاضة هذه المرة بأن تكون شاملة . وكانت هناك حركة يزيدية مسيّانية (انتظار مجيء المسيح) بالتوازي مع التمرد الكامن المقنع يجنح إلى أن يتطور بالتفاعل مع اختبار القوة : كان ثمة أصحاب رؤى يُنبئون باقتراب قدوم مهدي يخرج من بحار الغرب بجيوش جرارة لا حصر لها فيسحق الاتراك والعراقيين ويخضع العالم بأكمله لسيطرة اليزيديين . في حين صحت بغداد ، مؤقتاً ، لتجنب الإخفاق فارجات السوقة اليزيدية . واثناء صيف ١٩٣٦ كان على اليزيديين الذين اخذوا بالتسليم تدريجياً بفقدان استقلالهم أن يقبلوا بتقديم اول « كوتا » حصة من شبابهم للخدمة العسكرية .

وقد قلب أفول نجم الميهيركانيين ، التجمع الاهم والاشد بأساً في الحرب ، توازن القوى في سنجار، واضطر الباقون من هذه القبيلة إلى التفرق واللجوء إلى كنف القبائل اليزيدية الأخرى . وفيما بعد تمسكت السلطات العراقية بفكفكة القبائل الباقية في مكانها باعتقال رؤسائها خاصة ، فآل هذا المناخ من اختلال الأمن ، بقبائل الغرب وسكان بلد سنجار والجرار ، المعرضين كثيراً ، إلى الهجرة باتجاه الشمال وبعيداً إلى الغرب ، محدثين بذلك تفرقات جديدة .

وكان من شأن ثورة ١٩٣٥ ان تكون آخر العصيانات الكبرى التي قامت بها طائفة اصبحت من الآن فصاعداً ، أكثر تفرقاً من أن تواجه وحدها القوى الحكومية . فإبان الثورة الكردية الكبرى لما بعد الحرب ، سعى معظم القبائل اليزيدية ، وإن كانت قد أضيرت من جراء القصف ونشاطات حرب العصابات ، إلى البقاء في وضع حيادي صعب والمحافظة عليه بين متمردين من جيرانهم الأقربين وقوى حكومية مسلحة . وبعد توقف العداوات ومنح الاستقلال الذاتي لكردستان (في اذار - مارس - ١٩٤٧) سرت في صفوف اليزيديين المرارة إزاء الإجراءات التي اتخذتها بغداد لتعمير المنطقة وتيسير التطور الاقتصادي ، وهي الإجراءات التي كان الاكراد لا اليزيديون اكثر المستفيدين منها . فقد قادتهم الرغبة في الحصول على نفس المزايا الاقتصادية والحرمان المتزايد من الحق تجاه ما كان يجبى من تعويض غير مقبول عن الانتفاضة ، إلى الثورة بدورهم (١٩٧٤) بصورة منتظمة . إلا أن هذا النزاع المسلح وقد قمعه الجيش لم يدم طويلاً .

جـ - اليزيديون في سوريا :

تتوزع قرى اليزيديين ، في جبل سمعان ، المبعثرة فوق مساحة واسعة ، في ارباض اعزاز فيما بين حدود تركيا ودير سمعان ؛ في الشمال ضياع مثل : القسطل ، وقطمة ، معزولة عن سائر الطائفة بعدة نواحي مأهولة من المسلمين السُنّة ، وبعيداً إلى الجنوب نجد أيضاً وادي عفرين مأهولاً في جزء كبير منه باليزيديين حتى عطفة الغزاوية . وتتفرق القرى الأخرى في الجبل . وهذا التجمع لا يتجاوز عددياً بضعة الأف . والفرق المختلفة هي فرق فاكيران (أغلبية ساحقة وخاصة في الشمال) والمشايخ ، والبيرس والمريدين .

كانت هذه الطائفة مزدهرة فيما مضى : فمنذ تأسيسها في القرن الثالث عشر احتفظت بتألق ما حتى القرن السادس عشر . فالأساطير الشعبية تؤكد على أن جميع منطقة جبل سمعان ، بما في ذلك جزء من كرد داغا ومن السهل الممتد باتجاه حلب كان بأكمله يزيدياً مدة طويلة . وفي القرن السابع عشر كانت

الطائفة على جانب من القوة الكافية وتتمتع ببنية تؤهلها للتطلع إلى لعب دور سياسي ومحاولة للتخلص من النير العثماني . وهكذا عرض رئيسها على السفير الفرنسي نوانتيل Nointel لدى مروره من حلب ، تحالفاً ضد الأتراك . وعلى الرغم من الاسهامات المتكررة من الخارج (تدفق اللاجئين اليزيديين من تركيا) في القرن التاسع عشر ، فإن الطائفة كانت قد فقدت كثيراً من اهميتها . وإلى هذه الحقبة يرجع تاريخ اختفاء قيادة موحدة للجماعة ؛ عندئذ كان على الاغاوات الضعفاء بنفوذهم أن يتقبلوا الدخول تحت هيمنة القبائل الكردية المجاورة من المسلمين السُّنة . ومع ذلك فإن الحكومة العثمانية استمرت تعين وجيهاً يزيدياً كممثل للطائفة لدى السلطات . وتتالى رؤساء كارباش وعرشاكيار ثم القسطل بعضهم وراء بعض في هذه الوظيفة .

ولقد أظهر اغاوات عرشاكيار تصميمهم على محاباة الانتداب الفرنسي . فجندوا عصابات من الموالين للتعاون مع الجيوش الفرنسية ، آملين بذلك الإفلات من السيطرة المسلمة ـ الأورثوذكسية ، وادامة ، وتأييد تفوقهم بل وربما بالتالي تعديل علاقات القوى في منطقتهم . وفي الحقيقة أن يزيديّ سوريا لا يحتفظون بذكرى اية مذبحة من نمط تلك المذابح التي كان يقع ضحية لها إخوانهم الآخرون في الذين من جبل سنجار . ولكن لأنهم لم يعرفوا القمع العسكري فإنهم لم يكونوا اقل معاناة لشكل آخر من القمع أشد مكراً ، اقتصادي وإجتماعي في آن واحد . فعلى الصعيد الاقتصادي ، حتى اعيان اليزيديين ولا سيما في قرى السهل حيث يُعكف على الزراعة (حبوب وسمسم وقطن) ظلوا زمناً طويلاً فقراء ومستغلين من السُّنة في المدن الذين يملكون اطايب ارض القرية التي لم يكونوا سوى مزارعين فيها . وهكذا لم يعد في وسع الطائفة وقد تحولت إلى بروليتاريا ريفية ، أن تأمل في القيام بدور سياسي .

وبخلاف اعضاء جماعة سنجار العراقي ، الذين قدروا ، بانعزالهم النسبي عن العالم الخارجي ، على المحافظة على تفوقع ما ، فإن يزيديّ سوريا قد امتزجوا منذ زمن طويل في جمهور السكان وتفرقوا . والجماعة

الوحيدة التي احتفظت بشيء من الأهمية هي جماعة جبل سمعان . فهؤلاء اليزيديون من جبل سمعان ، الأبعد كثيراً عن حالة البداوة من أشباههم العراقيين وبالتالي الأقل منهم استعداداً للحرب والأكثر منهم تعرضاً للاتلام ، كانوا في الماضي ، ولو أنهم لم يعانوا المذابح ، أكثر عرضة للاذلال المتكرر . وخشية الازعاجات توجب عليهم منذ زمن طويل ، التخلي عن كل مظهر خارجي للشعائر الدينية . فعلى سبيل المثال لا يجري الاحتفال بالأعياد الدينية اليزيدية إلا إذا كانت متطابقة مع احتفالات المسلمين . حقيقة إن طبقة المشايخ تستمر في معرفة تقاليد الطائفة وممارستها ولكنها تشكل بذلك حقيقة استثناء . وقد أخذت الطائفة تفقد تجمعها بسرعة بتأثير الهجران نحو المدن ومنذ زمن أبعد بالتحول إلى الإسلام السنّي يسهله كون مبادىء الدين لدى هذه الطائفة أصبحت حرفاً ميتاً في نفوس معظم أتباعها . إلى جانب أن الزيجات المختلفة قادت كذلك إلى أعداد كبيرة من الارتداد عن الطائفة ، إذ في كل مرة ، في الواقع أن الزوج اليزيدي يرى نفسه أخلاقياً مضطر إلى اعتناق الإسلام السنّي.

هوامش الفصل الثالث

(١) حول وظيفة العظة المؤداة من قبل المذهب الديني بخصوص الانشقاقات التي لها مصدر آخر، فإننا لا نملك مقاومة الاستشهاد بإسهاب بمكسيم رودنسون، في مقدمته لكتاب برنارد لويس: **الحشاشون، إرهاب وسياسة في إسلام العصور الوسطى**، بيرجيه - لوفرولت، باريس ١٩٨٢ ص ص. ١٦ - ١٧:

«كل طموح يحتمي بنظرية، وكل صاحب نظرية عويص الأفكار يفتش عن طموحات للعمل على انتصار وجهة نظره وبخاصة نتائجها العملية. فصاحب النظرية الطموح أو التحالف بين صاحب النظرية والطموح هما الداعيان وخدعهما بأنهما المترجمان، المفسران الأمينان والشرعيان للعقيدة الأصل في الحركة ويوجهان التهمة للزعماء في السلطة من الحركة بعدم الأمانة والخيانة. وسرعان ما تنقلب الإتهامات إليهم. وتروج بنفسها ديناميكية كاملة حول موضوعات الأمانة والشرعية ومعايير مصداقية التفسير والمراجعة والعودة إلى الأصول، والخيانة والحقيقة والضلال... وتختلط بالصراعات الجسدية مناقشة نظرية شرسة ونادراً ما تدوم التحالفات والاتفاقات ونادراً ما تنصب في انصهارات ما دامت كل فرقة تتمسك بمتاعها النظري الخاص، بمقتضى هذه الوطنية المتعلقة بالطائفة، الجزئية هنا المميزة حقاً لهذه الجماعات». وليس في الوسع الإشارة أفضل من هذا إلى التبريرات النظرية في التنافس بين الزعماء وبين الجماعات، وهذا الذي ينطبق بالدرجة الأولى على تكاثر الفرق الإسلامية، يبدو لنا كذلك أنه يتعلق في جزء منه بظاهرة الانقسام في الحركات السياسية العربية الحديثة، التي كثيراً ما يحللها المستشرقون من خلال وهم أيديولوجي مثالي.

(٢) حول الفتوة والصعلكة، اقرأ: لويس غارديه: رجال الإسلام، هاشت، باريس ١٩٧٧ ص ص ١٦٠ - ١٧٤ - كلود كاهن في «الإسلام منذ أصوله إلى بداية الإمبراطورية العثمانية»، مصدر سابق ص ١٢٣ وما بعدها - لويس ماسينيون: **الفتوة أو ميثاق الشرف الحرفي بين الشغيلة المسلمين في العصور الوسطى Opera Minora I** ص ص ٤٠٨ - ٤٢٠ بصورة خاصة.

(٣) كذلك لا بد من أن نحذر المماثلة بين سُنّة ومحافظة، إن كلود كاهن في «الإسلام منذ أصوله إلى بداية الإمبراطورية العثمانية» يشير إلى أنه إذا كانت السُّنّة قد مثلت دائماً

السكان المسلمين فقد كان لها دائماً مفكرون أقوياء كالآخرين ولم يكن كل شيء محافظاً في صميمها كما لم يكن كل شيء ، ثورياً لدى الآخرين ». ومن جهته يذكر مكسيم رودنسون بهذا الصدد العصر الذي كانت فيه النزعة الـ « تمامية » الحنبلية تحتلب في بغداد « وسطاً شعبياً بأكمله معبأً ضد أرستقراطية الحكم » . مقدمة لبرنارد لويس ، في المصدر السابق . ص ٣٣ .

(٤) ليس في الوسع أن نذكر مع ذلك بأن الممارسة السياسية لا تستنبط من المدونات اللاهوتية حتى وإن كانت الأمور تبدو على هذا النحو مطابقة للوهم الأيديولوجي المثالي الذي هو فعل العاملين . ولو وجدت قطاعات ـ قطاع تصور وتطبيق الإمامة خاصة ـ حيث يتحول القطاع الأول بفعل الأول .

(٥) من هذه الأصول، كما عن جميع الفرق الإسلامية، إن المؤلفات الأساسية هي : هنري لاووست : الانشقاقات في الإسلام ، بايوتيك ، باريس ١٩٦٥ ـ لويس غارديه : رجال الإسلام، مصدر سابق ص ص. ١٩٧ ـ ٢٧١ ـ كلود كاهن : الإسلام، منذ أصوله إلى بداية الإمبراطورية العثمانية . مصدر سابق حول تاريخ وبنى ومذاهب الشيعة : يان ريشارد في : الشيعة في إيران ، إمام وثورة ، مكتبة أميركا والشرق ، باريس ١٩٨٠ ـ د . م . دونالس : The Shi'ite Religion لندن ١٩٣٣ وفي العربية : حسن علي الحايري : فكر الشيعة الاثني عشرية ، بيروت ١٩٧٧ ـ كاشف الغطاء أصل الشيعة وقواعدها ، خياط ، بيروت ١٩٦٠ ـ لويس ماسينيون : سلمان باك والمقدمات الروحية في الإسلام . أوبيرا مينورا I ، باريس ١٩٦٩ ، ـ دومينيك سورديل : الإمامة ، من وجهة نظر الشيخ المفيد في مجلة الدراسات الإسلامية باريس ١٩٧٢ ـ الشيعة الإمامية عرض حوار ستراسبورغ ١٩٧٠ .

(٦) بقي ميدان الخوارج المفضل زمناً طويلاً هو ليبيا والشمال الإفريقي حيث تشكلت ممالك الخوارج في القرن الثامن . عن ثورة الخوارج : هنري لاووست : الشيعة ... مصدر سابق ص ١٧ وكذلك : لويس غارديه : رجال الإسلام مصدر سابق ص ٢١٨ حيث يشار إلى التطابق بين مطالب عرقية وانضمام إلى الخوارج لدى بربر إفريقيا الشمالية .

(٧) عبد الحسن بني صدر : إيران : العقد الاجتماعي الجديد ، أساطير وحقائق (بالتعاون مع : (A. et S. GHAZANFARPOUR et Paul vieille in Peuples Méditerranéens N° I , Paris 1977. Du même : L'esperance trahie , Papyrus, Paris. 1982 .

(٨) ينتقد الأيديولوجي الإيراني ، علي شريعتي ، على وجه الخصوص سلبية الدين تجاه السلطة ، التي تؤدي ، بالفعل ، في نظره إلى وضع السلطة في خدمة الدين ، وهو ما يدعوه « بالشيعة الصفوية » ويعارض بها « الشيعة العلوية » . وينادي بشيعية مقاتلة ومعارضة . إلا أن التقاليد الشيعية تبقى منقسمة والروحانية الشيعية لا سياسية جزئياً .

فليس من الممكن أن يكون لها عامل شرعي خارج الإمام الثاني عشر المحتجب

(٩) في الزيدية انظر هنري لاووست : الانشقاقات ... مصدر سابق ، أيمن فؤاد سعيد مصادر تاريخ اليمن حتى العصر الإسلامي ، القاهرة ١٩٧٤ (مع ثبت مهم جداً بالمراجع) ، وكذلك :
(Van Arendonk Les debuts de l'imâmat Zeidite au yemen - Brill, Leyde 1960 - Joseph Chelhod: La societé Yeménite et le droit, en l'homme, XV (2), Paris, 1975 - Harold Ingrams: **The Yemen, Imams, rulers, and revolutions,** John Murray, Londres, 1963 - Jean-Jacques Berreby : Le yemen . **Notes et études documentaires,** n° 2 . 141 , doc . franç . Paris , fev . 1956 - Philippe Rondat : Les responsables à San'a et à Aden, in **Maghreb** - Machrek, n° 74, Paris, 1976.

(١٠) حول نشأة وتطور الإسماعيلية ، نجد عروضاً واضحة تمام الوضوح وموثقة في : برنارد لويس : الحشاشون ، إرهاب وسياسة في إسلام العصور الوسطى ، مصدر سابق ؛ (مترجم للعربية) الذي تتجاوز دراسته دراسة نشأة نظام « الحشاشين » وحدها . فإننا نجد في هذا الكتاب ، في التعليقات والهوامش ثبتاً هاماً بالمراجع عن الإسماعيلية في سوريا وفي فارس وفي الهند . كذلك ، ولنفس المؤلف ، في فصول : L'Elaboration de L'Islam , Paris 1961 التي تبحث في الإسماعيلية ، وفي : The Cambridge Medical history , IV/I nauv. edit. Cambr. وهناك مرجع أساسي كذلك هو مؤلف : Marshall G.S. Hadgson في The order of Assassins, The Struggle of the early Nizârî Ismâ'îlis against the Islamie World , Mantan L. S - Gravenhage , 1955 - et « The Ismâ'ilite state » Boyle ed., « Cambridge History of Iran » V, Cambridge, 1968.

(١١) إن فرقة الصابئين ، الصابئة هي واحدة من أهم تلك الفرق الغنوصية ، وتسمى كذلك بالمانوية ، وهي ما تزال باقية إلى اليوم في جنوب العراق ، وقد تناقص عددها إلى عشرات من الآلاف ، وكذلك في إيران . وعلى المستوى العرقي ، المفترض أن هؤلاء الصابئة هم سلالة أقدم قادة مملكة سبأ في العربية الجنوبية : فهؤلاء السبئيون ، الذين حل الحميريون فيما مضى محلهم والذين استقروا في نهاية مهاجرتهم في وادي الفرات من دلتاه حتى أرض حوران (في سوريا) . ويشار إليهم في التاريخ الأشوري والتقاليد البابلية باسم الكلدانيين الذي كان اسمهم فيما بعد . وكان هذا الشعب السامي ، في عصور مختلفة ، قد تبنى معتقدات وطقوس الجماعة السائدة هرباً من الملاحقات والاضطهادات الدينية ، مازجاً بالتدريج عناصر الواجهة هذه بعبادته الدينية الخاصة . وهكذا يبدو في دين هذه الجماعة توفيقية هائلة ، مازجة بين عناصر من المسيحية واليهودية والفارسية بأساس مستمد من أديان ما بين النهرين القديمة . فالسبئيون يقومون بعبادة حقيقية لنجم القطب ويتوجهون إليه بصلاتهم وبمعابدهم وبقبورهم ، ومن هنا

إسناد عبادة نجمة القطب إليهم وأحياناً يقال إنهم مسيحيون على مذهب يوحنا بسبب مقامه في دينهم . وتمارس المعمودية كقربان مقدس أساس في دينهم بالتغطيس في المياه الجارية، معتبرة كينبوع للقوة الحيوية . والاستذكارات التوراتية هامة لديهم . ولا تقل عنها تلك الصادرة عن الزرادشتية : ففي رموز دينهم ، الثنائي في جوهره ، يتعارض كيها الشر والخير ، فتجسدان في مالنديه (Mandé d'Haiye) Mande ، المرسل السماوي ، انباق الهاد ، كائن النور ، قمة الميثولوجيا . ويعترف السبئيون باثني عشر مسيحاً ، وهم من جهة أخرى يرتدون ثياباً بيضاء بدافع وسواسهم بمعاني الطهر والدنس . ومنحهم الإسلام الثاني، وضع الذميين على مستوى الأحوال الشخصية وهم ما يزالون يحتفظون بلهجة آرامية قديمة . وفي العراق جند الحزب الشيوعي في صفوفه عدداً من أعضاء هذه الطائفة .

(١٢) حول أصول المعتقدات الدرزية وعرضها يبقى المؤلف الأساسي هو كتاب سيلفستر دي ساسي : Sylvestre de Sacy : Exposé de la religion des Druzes 2 vol. ، المطبعة الملكية ، باريس ١٨٣٣ ، انظر كذلك عبد الله نجار : مذهب الدروز والتوحيد ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ ـ سامي نسيب مكارم : أضواء على مسالك التوحيد عند الدروز ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٦ وكذلك The druze faith Delmar, New-York 1974 وكذلك Philip Hitti : The Origins of the Druze People Colombia University Press, New-York 1928.

(١٣) مقتبس من كتب العقيدة الدرزية ، في سلفستر دي ساسي ، مصدر سابق .

(١٤) حول عقيدة النصيرية أو العلوية يبقى كتاب ر . دوسو R. Dusoaud هو الأساسي Histoire et religion des Noçairis, Paris 1900 ـ كذلك انظر لويس ماسينيون في : Article «Noçairis» dans L'E. I. وأيضاً محمد الطويل : تاريخ العلويين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٦٦ .

(١٥) وحول اليزيديين ، انظر : مقال : «Yazidi» de L'E. I. بقلم Th. Menzel الذي يقدم عدا ذلك ثبتاً هاماً بالمراجع حول القضية . كذلك انظر :
B. H. Springett : Secrets Sects in Syria and the Lebanon, Allen and Unwin, Landras 1922 - Joseph Isya : Yezidi Texts , in the American Journal of Semitic Languages XXV . 1909 - Marie - P. Anastase : Al-Yazidya in Mach. 11, 1899 - Petras Agha Ellow أشوريون ، أكراد ويزيديون ، بغداد ١٩٢٠ ـ ر . ليسكوت : تحقيق حول اليزيديين في سوريا وجبل سنجار ، مذكرات المعهد الفرنسي في دمشق ، جزء ٤ لعام ١٩٣٨ .

الفصل الرابع

الشيعة الإمامية في القرن العشرين
من الهامشية إلى الاستيلاء على السلطة

I - الطائفة الشيعية في العراق :
شيعة عرب وشيعة إيرانية

١ - الشيعة بين العروبة والإيرانية :

ليس ثمة من جهة كان احتدام التناقض بين الشيعة والسنة أكثر منه في العراق حيث نجد منطقة الجنوب ذات غلبة شيعية ومنطقة الشمال بأكثرية سنية وفي الوسط منطقة « مختلطة » نحو مركزها بغداد ، حيث تتعادل الطائفتان . وتلك الولايات من الجنوب بأكثرية شيعية واضحة هي كربلاء ، ديوانية (قادسية) حلّه (بابل) ، عمارة (ميسان) ، المونتفك (ذي قار) ، كوت (واسط) . و « عمق الجنوب » ، منطقة البصرة ، فهو مختلط كذلك . ونسبة الشيعة حالياً هي ٥٢٪ من مجموع السكان في العراق أي حوالي سبعة ملايين نسمة .

كان سكان الجنوب ، مراعاة إلى انتمائهم الديني يحافظون دائماً على صلات مميزة مع السكان الإيرانيين المجاورين لهم الذين فرض عليهم الصفويون الشيعة في عام ١٥٠٢ ، فقد استمرت الأرض العراقية ، من حيث أنها مكان ميلاد الشيعة (منطقة الكوفة والبصرة) في أن تكون دائماً ميدان المجابهة بين الإمبراطوريات رافعة راية الطوائف المسلمة المتخاصمة : في عام ١٥٠٨ إحتل الصفويون العراق فأصبح ، لمدة ما ، حقلاً مغلقاً للمنافسات بين

الفرس الشيعة والأتراك السنة . حينئذ كثيراً ما اضطر السكان المعتنقون للشيعة إلى اللجوء للتقية حماية لإيمانهم ورأوا أنفسهم مبعدين عن الحياة السياسية[1] .

بيد أن المدن الشيعية المقدسة : النجف وكربلاء والكاظمية والسامراء بقيت أهم مراكز علم اللاهوت الشيعي حيث يشع تعليم أبرز فقهائها والتي تجذب إليها عائلات شيعية إيرانية عديدة ، لاجئة باحثة عن ملاذ أو بكل بساطة ، بدافع الورع . وكانت هيأة مجتهدي العراق تتألف دائماً من أكثرية كبيرة من العناصر القادمة من إيران بل وأحياناً تكون محتفظة بالجنسية الإيرانية . كذلك كان شأن عدد كبير من هؤلاء النازحين الفرس في الإمبراطورية العثمانية ، إذ فضلوا الإحتفاظ بجنسيتهم الأصلية على أن يقعوا تحت نفوذ العثمانيين المدقق وتطبيق الجندية عليهم . وثمة عدد من تلك الأسر المقيمة في العراق بقي محافظاً على جنسيته الأصل حتى عهد قريب جداً حيث باتت هذه النواة من الرعايا الإيرانيين المقدرة بـ ٧٥,٠٠٠ شخص تطرح مشكلة سياسية فآل بها الأمر إلى قيام السلطات العراقية بترحيلها بأكملها تقريباً وعلى دفعات .

إن المشكلة الإيرانية في صميم الشيعة العراقية لم تكف لهذا عن طرح نفسها لأن قضية الجنسية (المحددة بعدد مقتضب نسبياً من الأشخاص) قد رادفتها دائماً قضية الإنتماء العرقي ، فمن الممكن فعلاً أن يكون المرء قد اكتسب الجنسية العراقية منذ زمن طويل جداً وأن يكون اندمج تماماً « استعرب » ، وهو يمتلك أصولاً عرقية فارسية أو إيرانية وهو يحتفظ بتلك الهوية غير العربية راسية في أعماقه . تلك هي ، على وجه الدقة حالة جزء هام نسبياً من شيعة العراق وهو جزء من الصعب تقديره ، ولكنه بالتأكيد أقلية بالنسبة إلى العنصر الشيعي والعربي معاً من وجهة النظر العرقية . (يمكننا تقديره على وجه التقريب بواحد من سبعة من مجموع شيعة العراق) .

إن نسبة الشيعة ـ السنة الغالبة في الساعة الحالية في العراق هي نتيجة حركة واسعة لاعتناق الشيعة إبتدأت في القرن الثامن عشر لتزداد تفاقماً أيضاً في

القرن العشرين في حقبة بين الحربين . ففي هذه الحقبة الأخيرة خاصة كانت هذه الإعتناقات فعلة القبائل العربية البدوية الآخذة بالإنتقال من حالة الترحال إلى التحضر . وهي تُعزى إلى نشاط التشيّر الشيعي المكثف في الجنوب ، كما تعزى إلى عامل التهيئة سلفاً الذي شكلته ظاهرة التحضر نفسها . إذ أن حركة التحضر في الحقيقة اتضحت بأنها مدمرة بعمق للعلاقات الإجتماعية التقليدية المستقرة داخل القبائل ، في النطاق الذي تشيد فيه بتواطؤ مع الدولة علاقات جديدة من التبعية (الـ « إقطاع الزرقي ») لصالح المشايخ ، الذين يصبحون طغاة حقيقيين ، يستغلون عمل الفلاحين من قبائلهم ويتصرفون بحياتهم وبأرزاقهم . وكان من شأن هذا الإستعباد المجهول حتى الآن لرجال القبائل البدوية الذين ما يزالون مشبعين بعد بالقيم البدوية القديمة في المساواة، ومن الخلل الناجم عن ذلك بين تلك التطبيقات المنتمية للعبودية والمثل الأعلى الجماعي الذي ما يزال محكوماً بتلك القيم من التضامن الداخلي ومن المساواة .. كان من شأن هذا كله أن يتكشف عن دواعي القلق العميق بالنسبة للفلاحين الجدد . فقد أثار الغم والعجز والحرمان المكبوت الشديد لدى أولئك الرحّل السابقين « حاجة لله » جديدة كل الجدة ، غير معروفة على نطاق واسع ، أو أنها على شكل خفيف جداً في إطار الترحال في الصحراء . ومن الجدير هنا الإشارة إلى أن رؤساء القبائل من جهتهم نادراً ما تأثروا بالتشيع واستمروا في الغالب الأعم سنّيين ، بخلاف مكلفيهم الخاضعين والمستزفين ، الذين يتلقون وهم في حالتهم هذه مباشرة جاذبية الشيعة .

في الإمبراطورية العثمانية قبعت الطائفة الشيعية بالعراق مستبعدة عن جميع أجهزة الدولة ، وقد احتفظ العثمانيون للسنة كامل المراكز الوظيفية تقريباً وفتحوا أمامهم أوسع الأبواب للوصول إلى التربية الحديثة . ومن هنا ، من هذا الواقع استغرق تكوين نخبة شيعية تجديدية في المدن زمناً أطول وبالمقابل أصبح هذا الأمر حجة لتبرير عدم دمج الشيعة في قطاعات القرار السياسي . وهكذا قدم تخلف الأوساط الشيعية الريفية إلى أبعد حدوده وجهلهم التام بالعالم الحديث ذريعة للحكومات التي كانت حتى بداية الخمسينات كثيراً ما تعيّن

عناصر سنية من المدن لتمثيل القبائل الشيعية في البرلمان العراقي غير حافلة بما يثيره هذا من إستياء كبير في نفوس هذه القبائل . وقلما كان الجيش العثماني نفسه الذي كان يقدم منافذ وافرة كافية للسنة العراقيين ، يفتح أبوابه للشيعة بسبب المظنة العثمانية من جهة وكراهية الشيعة أنفسهم من جهة ثانية من الخدمة تحت إمرة سنية . فكان التقوقع الشيعي إذن في ذلك العصر ثمرة حركة مزدوجة متبادلة من الرفض كما كان نتيجة ظروف سوسيولوجية خاصة .

لدى انهيار الإمبراطورية أعلنت الطائفة الشيعية بالعراق عداءها تجاه مشروع تأسيس إنتداب بريطاني على البلاد ، وهو عداء معلل برفض الإنتقال إلى ظل سيادة دولة غير عربية وغير مسلمة معاً ، ترمز إلى تسرب القيم الغربية العلمانية ، الـ « مضادة للدين » . وفي نفس الحقبة ، بينما كانت تركيا تطالب بمقاطعة الموصل ، طلبت إيران وضع العراق تحت الإنتداب الإيراني ، متذرعة من أجل هذا بأهمية الطائفة الشيعية العددية وبوجود أماكنها المقدسة في العراق[٢] . فعارض السنة ذلك بعنف ، فزعين من ضم تدريجي ونظروا بعين الريبة المتزايدة لطائفة الشيعة بالعراق . وكان تدخل الحذر المتبادل قد تشابك من قبل جداً . وثمة أمر هام وهو أن السنة أدركوا في المسلك الإيراني محاولة إختبار للترابطات الشيعية بمقاصد قومية - عرقية إمبريالية . وبالطبع كانت العناصر الشيعية التي احتفظت بجنسيتها الإيرانية الأصلية ، أو المشتبه بها ولكن أولئك الذين ، استعربوا منذ زمن طويل من الشيعة الفرس ، فإنهم كذلك صاروا موضوع شبهة بأن يشكلوا رأس جسر للـ « إمبريالية الإيرانية » وبأن يسعوا إلى إجتذاب الشيعة العرب باسم الدين ، إلى التبعية الإيرانية ، فمسألة إنتماء الأقلية المزدوج ، العرقي والديني ، وتقلبات المسالك التي تقود إليها رابطة هويتين ، إلتقاؤهما أو الإنفصام بينهما (وهي مسألة ألححنا عليها في الفصل الأول) ، كانت هذه المسألة تطفو من جديد ، ولزمن طويل جداً بسبب عقابيلها في مشكلة التبعيات السياسية والقومية للشيعة العراقية . ففي العشرينات كان مفهوما الجنس العربي والأمة العربية متحدين بوضوح ، وهو مفهوم مرتبط بتعريف قائم على أساس عرقي ، بالأصول السلالية ، للعروبة (التعريف الأكثر تقليدية

والأكثر تحديداً للإنتماء للعروبة) . واستبعاداً للعناصر ذات الأصل الإيراني كان عدد من رجال السياسة السنة ومن العرب ـ السنة يطالبون بقصر مزية الجنسية العراقية بالعناصر العثمانية بالولادة وحدها ، وكذلك لذريتهم . في نظرهم لا يشكل الشيعة العرب مشكلة في الحقيقة وتحق لهم المواطنة في الأمة العربية ، بخلاف الشيعة ذات الأصل الإيراني التي كانت ، في رأيهم ، تنذار كثيراً بإتجاه إيران بسبب إنتمائها العرقي ، قمينة باجتذاب الشيعة العرب إلى البوتقة الإيرانية ، بالإلحاح المعلق على التضامن الديني . وإذا أخذ بعين الإعتبار هذا الجانب الـ ، معادي للعرب ، المعزو للشيعة الإيرانية بالعراق ، فلا بد من تحذير شيعة العرب من خطر تسخير الرابطة الدينية لأغراض قومية ـ عرقية إيرانية . هؤلاء الشيعة العرب كانوا إذن مدعوين إلى تقديم هويتهم العرقية على هويتهم الدينية وإلى إظهار هذا الترجيح للرابطة العرقية بالإنضمام إلى جامعة العروبة . هذا التمزق للطائفة الشيعية بالعراق بين قطبها العربي وقطبها الإيراني هو أحد الثوابت التي ما زلنا نراها في أيامنا .

٢ ـ إستبعاد سياسي وغليان قبائلي شيعي فيما بين الحربين :

في الواقع كانت التفرقات العرقية ـ في زمان أول عندما كانت القومية ما زالت تعرّف أساساً بالكفاح ضد الإنتداب البريطاني ، قليلة التأثير في صميم الشيعة الذين تعبأوا باندفاع وبصورة إجماعية تقريباً ضد الإنجليز .

ولم يكف الشيعة من جميع الأوساط وجميع الإنتماءات العرقية عن إظهار عداوتهم للإنتداب البريطاني . وهذه العداوة الآخذة بالإزدياد ، أتاحت لسياسيي بغداد القوميين (من كافة المعتقدات) إيجاد جمهور للمناورة غير منتظر في الوسط الشيعي القبائلي للقيام بالضغط على الحكومة بقصد إخراج العراق من الفلك البريطاني . فقد كان استياء القبائل الشيعية الذي تهيّجه تدخلات الإدارة العسكرية الإنجليزية ـ الهندية في الشؤون القبلية ، كان العنصر المنبه الأساسي لثورة صيف ١٩٢٠ التي شهدت الإلتقاء المفاجىء للمعارضة القومية المدينية (سنّية أو شيعية) بين زعماء الشيعة الدينيين والعناصر العشائرية .

ولم يضع قمع الجيش بمسانده البريطانيون لهذه الثورة حداً لاضطرابات الجنوب . ففي عام ١٩٢٣ قررت جماعة من أولئك المشايخ الدينيين، بمثابة احتجاج على سجن احدهم ، أن تنفي نفسها فتهاجر الى كرمنشاه (بإيران) ، على أمل خفي بأن تنحني الحكومة فترجوهم بالعودة إلا انه لم يحدث أي شيء من هذا . وكان الرأي العام السنّي في مجمله ، راضٍ إلى حد ما عن رحيل علماء الشيعة هذا ، المعتبرين « مثيرين للفتن » بل إن القوميين أنفسهم من المعارضة لم يستقبحوا إخلاءهم هكذا للساحة السياسية . كانت تطلعات هؤلاء القوميين في الحقيقة ، تتجه إلى قومية عربية خاصة وهم لم يعتمدوا في حركتهم على أولئك الزعماء الدينيين من الشيعة ، الذين تصل نسبة أصلهم الإيراني إلى ٨٥ ـ ٩٠٪ إلا لأن لم يستطيعوا تكوين جماهيرية على جانب كاف من القوة .

وعندما لم تر بغداد من المفيد استدعاء هؤلاء الزعماء الدينيين ، فإنهم اضطروا إلى إلتماس الإذن بالعودة إلى العراق . وقد منح لهم بشرط صريح هو أن يلتزموا بألّا يتعاطوا السياسة بعد الآن . وتمكن علماء الشيعة هؤلاء من العودة عام ١٩٢٤ بعد أن أعطوا التعهد المطلوب. إلا أن تأثيرهم السياسي على رعيتهم تناقص عملياً بصورة هائلة . وراحت تسمية علمانيين من الشيعة في محاكم الطائفة ، فيما بعد ، تقوض ما بقي من هذا التأثير . والتباين مع الحقبة السابقة لعام ١٩٢٤ حيث كانت الزعامة الدينية مهيمنة على الحركة الشيعية بأكملها فإن عمل الشيعة العراقية السياسي راح منذئذٍ ، ينتظم بصورة رئيسية ويتطور في ظل العلمانيين ، باديء ذي بدء من شيوخ القبائل ثم من سياسيّ الطبقة المتوسطة من سكان المدن .

كانت أهم حجة أثيرت للعمل السياسي هي المطالبة بتمثيل شيعي أكثر جوهرية في السلطات السياسية القيادية . والمقدر أن الشيعة الذين كانوا في عام ١٩٣٠ يمثلون أكثر من نصف السكان العراقيين ، لا يختصون إلا بـ ٢٥٪ من المقاعد في البرلمان . وكان الدستور العراقي لعام ١٩٢٤ ينص على أن يكون

تمثيل طائفتي اليهود والمسيحيين في مجلس النواب بنسبتهم المئوية لإجمالي السكان. فإن الشيعة بالمقابل، وليس الأكراد أوفر حظاً منهم، لم يكن لهم مثل هذا الرصيد الدستوري. وفي الإدارة العليا كان الوضع أسوأ: لم يكن الشيعة يملكون إلا ١٥٪ من الوظائف مقابل ٢٢٪ للأكراد الذين يمثلون ١٧٪ من السكان العراقيين، وكانت مختلف الفرق الوزارية تتضمن دائماً وزيراً أو عدة وزراء شيعيين (ومن الأكراد كذلك)، ولكن الطائفة لم تكن تنتفع منهم لذلك، لاعتبارها إياهم كرهائن طيّعين في أيدي حكومة الأكثرية السنية. في بداية العشرينات كانت وزارة التربية تسند غالباً إلى شيعي، لكي لا يتصور الشيعة سياسة التعليم العلمانية المقررة من قبل الحكومة أنها موجهة من السنة ضدهم. كان المقصود عدم التصادم مع المجتهدين وجهاً لوجه إلا أن الطريقة لم تكن دائماً فعالة، فما كان بعض هؤلاء الوزراء يكادون يسمون في حقائبهم حتى يضطروا إلى الإستقالة تحت ضغط زعماء الطائفة[٣].

بعد وفاة الملك فيصل في عام ١٩٣٣ وإحلال محله على العرش إبنه غازي، الشاب، قليل الخبرة سياسياً، قرر القوميون من المعارضة وقد تجمعوا في حزب الاخاء الاستفادة من ضعف السلطة التنفيذية فباشروا باستغلال استياء زعماء القبائل الشيعة. وفي كانون الأول / ديسمبر ١٩٣٤ بلغ هذا الإستياء ذروته بالطريقة التي أديرت بها الإنتخابات لمجلس النواب الجديد. فقد أسند عدد من المقاعد المعتبرة تمثيلاً لمقاطعة الديوانية، حيث تقيم قبيلة المنتفق الشيعية الهامة، إلى مدنيين سنيين من بغداد أكثر وداعة تجاه الحكومة. وفي عام ١٩٣٥ إستحث أعضاء حزب الاخاء الشيخ عبد الواحد البكر وهو سني لكنه يرأس قبيلة شيعية هامة، فضلاً عن أنه قومي معاد للبريطانيين بشراسة، على أن يرفع علم الثورة. فاستقالت الوزارة تحت هذه الضغوط ولكن الملك رفض الإنتخابات لمجلس نواب جديد، وانتشر التمرد بين قبائل الشيعة في الديوانية وتولى قيادة الحركة الزعيم المجتهد في النجف، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء الأجدر على ما يبدو بالدفاع عن مصالح الشيعة وعالم القبائل مجتمعين.

ففي حين كان الشيعة يشكون إضطهاد السنة ، فما كان من مهارة السلطة إلا أن قدمت انتفاضات الشيعة هذه ، لا كمظهر إنغلاق عقائدي طائفي وإنما كتعبير عن معارضة رجال القبائل التي لا تلين وعن السلطة المحلية ، مقلّمة إياهم على أنهم في قبضة الحكومة المركزية المتزايدة . وإنه لصحيح من جهة أخرى أن العراق الشيعي كان يبقى معقل القبائلية والمعارضة للدولة . وصحيح أيضاً أن العراق القبلي كان يشكل مع القوميين من المدن ، ولكن لبواعث دينية وليس قومية ، أحد الأقطاب الرئيسية لمقاومة النفوذ البريطاني الممارس على الحكومة المركزية .

كانت المطالب الشيعية ، بالغة الإفراط أحياناً ولا سيما تلك المتعلقة بالخصوم الضرائبية وفي مرات أخرى محقة غالباً . فهناك منشور سياسي شيعي من عام ١٩٣٥ ، ما زال شهيراً ، كان يطالب بوضع حد للإجحاف اللاحق بالشيعة في تأليف الحكومات والبرلمان وفي المراكز الإدارية العليا . من هنا كان قيام فيصل المتأثر بمسألة إستبعاد الشيعة من سياقات التمثيل والقرار السياسي هذه ، بتوجيه مذكرة قبيل وفاته إلى وزرائه ومستشاريه يلزمهم فيها بضرورة استثمار حجم المشكلة وإيجاد حل لها . وهو نفسه تقرب كثيراً إلى المجتهدين ورؤساء العشائر ، مزوداً بالمال حفلات الشيعة الدينية ، محاولاً توسيع مجال وصول الشيعة إلى مراكز التربية العليا وإلى الميادين الإدارية . وقد غدا رستم حيدر ، وهو أحد الشيعة اللبنانيين في بطانته ، ومستشاره المقرب ، وسيط الشيعة في البلاط ، ممهداً الطريق إلى البرلمان أو إلى المناصب الوزارية لرجال مثل عباس مهدي وسعد صالح ومحمد حسن كبه وعبد الرزاق العذري وعبد الهادي الزاهر وأحمد زكي الخياط ومحمد الشمعة وعبد الحميد مهدي .

٣ - الشيعة والأحزاب السياسية الحديثة ، تشابك المطالب الدينية والعرقية والـ « طبقية » :

أ - شيعة البؤس ، أفكار ديمقراطية واختراق الشيوعية (١٩٤٥ - ١٩٦٣):

بعد الحرب العالمية الثانية وتشديد قبضة البريطانيين من جديد على

العراق ، ضيّق نظام نوري السعيد المشدد هامش عمل المعارضة تضييقاً هائلاً . فلم يعد ثمة من قضية للثورات العشائرية قط ، على الأقل في مستوى إتساع تلك التي إتسمت بها مرحلة ما بين الحربين . وتأكدت الشيعة في جملتها في عدائها للبريطانيين . والحال أن الإنفساخ العرقي في صفوف السياسيين الشيعة من سكان المدن ، بين العرب وغير العرب حتم بعض المباعدات ، إذ قبل عدد من سياسيي الشيعة الإشتراك في زمر السلطة . إلا أن أغلبيتهم ناضلت في صفوف المعارضة بدافع من شعورهم بالقومية العربية أقل منه بدافع النزعة التقدمية . واتسمت فترة ما بعد الحرب في الواقع بانتشار واسع النطاق ، في حلقات الشيعيين من سكان المدن غير العرب وبين الأكراد ، للأفكار الديموقراطية التي يدافع عنها الحزب الوطني الديموقراطي (P. N. D.) وكان تعرض الشيعة العرب للإنجذاب إلى هذه الأفكار أقل من تعرض أمثالهم من غير العرب . وقد عثر فيها المثقفون وأعضاء المهن الحرة على ترجمة لرغباتهم في المساواة الدستورية وفي إعادة توازن القوى بين الطوائف العرقية الدينية . كذلك اخترقت الشيوعية إلى الأعماق الأوساط الشيعية غير العربية والمثقفين ، حيث عبأت عدداً من أعضائها ولكن بخاصة عدداً كبيراً من المتعاطفين معها ، المنتمين لـ « أنصار السلام » . وشهدت المدن الشيعية بالدرجة الأولى ، كالنجف ، تضاعف الخلايا الشيوعية الصغيرة ، مجتذبين إليها بملامحها القائمة على المساواة وبمنازعتها للتصورات النخبوية التقليدية العربية (النخبوية العرقية) أكثر من إنجذابهم إلى الفلسفة الماركسية الإجمالية . وجاءت المسيانية (الشيوعية / الاعتقاد بمجيء مسيح) تطعّم مسيانية أخرى (وهي المسيانية الشيعية / الاعتقاد بمجيء المهدي) ، لا تحل محل هذه الأخيرة إلا لأنها تفتح طريقاً آخر يتيح الهرب من عدم المساواة أمام القانون وتعديل إتجاه علاقة عرقية غير مؤاتية ، بالأسطورة والعمل ، ففي عام ١٩٥٣ إرتأى آية الله كاشف الغطاء ، وقد تخوف من هذا التغلغل للشيوعية في نسيج المدن الشيعية المقدسة ، أنه من المفيد الإخبار عن خطر الإلحاد

الملازم للأوجه المضادة للدين في الماركسية . وكان تأثر الشيعة ذات الأرومة العرقية العربية بالشيوعية أقل كثيراً بما لا يقاس من تأثر أمثالهم غير العرب الأمر الذي يقود إلى البرهان بأن الشيوعية كانت أكثر إرتباطاً بتعارض من النمط العرقي منها للنمط العقائدي . وانطلاقاً من الثلاثينات عملت الهجرة الريفية الجماعية ، على تدفق مئات الآلاف من فلاحي الجنوب ، موجة تلي موجة بـاتجاه بغداد والبصرة فراراً من البؤس بقدر ما هو من الإضطهاد وابتزاز شيوخ قبائلهم . فهناك قرى شيعية بأكملها أقفرت هكذا من سكانها لصالح مدن جديدة مثل الثورة ، وهي مدينة الصفائح أكثر ضواحي بغداد سكاناً ، الأرض المفضلة للتبشير الشيوعي الفروة بعد ثورة تموز / يوليو ١٩٥٨ .

إن شيعية البؤس هذه ، التي وجدت شكلاً من التعبير السياسي المقتصر عليها تقريباً ، في الشيوعية لمدة حقبة كاملة ، قبل أن تنوب عنها جزئياً منظمات ذات أساس جماعي نوعي ، هذه الشيعية لعبت دوراً لا يستهان به في نظام اللواء عبد الكريم قاسم من ١٩٥٨ إلى ١٩٦٣[٤] . كانت ردود الفعل الشيعية الأولى على ميلاد هذا النظام عدائية صراحة . فالـ وضباط الأحرار» صناع الرابع عشر من تموز / يوليو ١٩٥٨ ـ الذين نصبوه في مكانه هم من الوحدويين العرب والموالين لعبد الناصر ، كانوا ينادون بأعلى صوتهم بقصدهم في تحقيق وحدة العراق مع الجمهورية العربية المتحدة (R. A. U.) ، التي ولدت قبل شهور بالإتحاد بين مصر وسوريا ، وبعد ١٤ تموز / يوليو ١٩٥٨ مباشرة أظهرت الشيعة الإيرانية في كربلاء والنجف بالتعاون مع أكراد الموصل والسليمانية المعارضة التامة لفكرة إتحاد العراق مع أي بلاد عربية أخرى في وسط كيان دولة واسعة تجسد إنتصار الهوية العربية وجامعة العروبة . أما الشيعة ذات المحتد العربي ، الأقل عداء من الشيعة غير العربية لموضوع جامعة العروبة بسبب تعلقها بالعروبة ، فقد أظهرت مع ذلك أنها ، على وجه العموم ، أقل موالاة من السنة العرب . وكان سبب هذا التحفظ النسبي ، في الإطار العراقي الضيق ، موالي الشيعة ، بجميع أصولها العرقية المختلطة هذه المرة ، واعية تمام الوعي

للوزن السياسي المحتمل الذي تمنحهم إياه أغلبيتهم العددية ويخشون أن يفقدوه في دولة أوسع ذات أغلبية سنية ساحقة .

وعندما بات واضحاً أن اللواء عبد الكريم قاسم وقد فرض وجهات نظره الخاصة ، لم يكن ينوي بتاتاً ضم العراق إلى الجمهورية العربية المتحدة تحول أشرس المعارضين إلى موالين متحمسين .

كانت هناك دوافع أخرى كذلك لهذا التعاطف : ففي نظام اللواء عبد الكريم قاسم ، وهو زعيم قيل إنه شيعي عن طريق أمه وسنيّ (كردي إيراني) من أبيه ، أخذت الأقليات في جملتها ، تأمل بتعديلات قانونية عميقة وعلى الأقل بتحسن بالنسبة للوضع القائم في ظل الهاشميين ، وأراد قاسم تلبية هذه التوقعات : فجاءت المادة ١٢ من دستور ١٩٥٩ تكفل لجميع المواطنين الحرية الدينية وحرية المعتقد في حين أن المادة ٩ ترى إبطال « كل تمييز ديني أو غيره » ، محددة أن « المواطنين متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات ، دون أي تفريق في اللغة وفي الدين وفي الرأي » . وقد بدت هذه النصوص كما الوعد بأن أعمال القمع في آب / أغسطس ١٩٣٣ ضد الآشوريين وتشرين الأول / أكتوبر ١٩٣٥ ضد اليزيديين ، وعام ١٩٣٦ - ١٩٣٧ ضد الشيعة في أدنى الفرات . وعام ١٩٣٠ - ١٩٣٣ و ١٩٤٥ - ١٩٤٧ ضد الأكراد لن تتكرر من جديد ؛ وبأن معاملات العنف التي لحقت باليهود العراقيين سوف تكون الأخيرة وبأن التمييز الصادر ضدهم عام ١٩٥٠ سوف يلغى. بالفعل في ٢٩ كانون الثاني /يناير عام ١٩٦٠ أبطل قانون آذار /مارس ١٩٥٠ الذي كان يقرر سحب الجنسية العراقية من اليهود الذين يغادرون البلاد ويصادر جميع ممتلكاتهم . وقد استقبل معظم زعماء طوائف الأقليات الدينيين ولا سيما من المسيحيين ، هذه الأحكام ببالغ الرضى ، إلا أنهم راحوا يتحفظون أكثر فأكثر تجاه مكانة الدرجة الأولى التي يوليها النظام لـ « شيوعية الملحدة »[٥] .

في كانون الأول / ديسمبر ١٩٥٨ عمل جماعة من زعماء النجف

الدينيين على توزيع نشرات تدعو المؤمنين إلى الحذر من « الأفكار المستوردة » ، إشارة واضحة إلى خطر الإلحاد الشيوعي . بيد أن رعيتهم لم تتبعهم بالإجماع : في نيسان / أبريل ١٩٥٩ تظاهر وفد شيعي من النجف ، دون رؤساء دينيين ، ناشراً راية يعلن فيها عن نفسه بأنه قسم من « أنصار السلم في مدينة إمام الحقيقة والسلام » (أي الإمام علي) دامجاً هكذا صفة التنظيم الشيوعي الملحق والإخلاص للعلويين .

لئن كانت الثورة لم تعدل حقيقة الوضع الإجمالي للطائفة الشيعية ، إلا أنها بدلت التوازنات الداخلية . فالإصلاح الزراعي ساهم كثيراً في تقويض تأثير شيخ القبيلة الإجتماعي والسياسي . أما وقد بات الفلاحون يملكون منذئذ قطعة أرض قابلة للزراعة ، لأشخاصهم ، وليسوا خاضعين لسلطة الشيخ ، فإنه صار في وسعهم أن يتحرروا من وصايته . ومضت تنجم عن ذلك قطيعة فعلية بعلاقات الـ « إقطاع » القبلي القائم ، مسلمة الفلاحين لأنفسهم . بل إن هؤلاء الفلاحين أفلتوا بذلك إلى حد ما من مراقبة الزعماء الدينيين الذين ، بإقامتهم على وجه العموم في المدن المقدسة ، لا يباشرون معهم كشيوخ القبائل الإتصال المباشر نفسه . وقد أفاد هذا التراخي في الصلات العشائرية القديمة ، لمدة من الزمن ، التشكيلات السياسية المرتبطة بالحكومة : الحزب الوطني الديموقراطي ، وبخاصة الحزب الشيوعي ، الذين شأن سياسيّ الاخاء فيما بين الحزبين رأوا في الجموع القبائلية الشيعية الحشد الذي يكون في وسع المناورة تحريكه لتضخيم مظاهرات الشوارع التي ينسقونها وعلى هذا النحو يغطون عجزهم السياسي الرئيسي الا وهو ضعفهم العددي . كان فلاحو الجنوب الشيعة يرتضون ، على الوجه الأفضل ، هذا التسخير ، لا سيما وأن بؤسهم أشد من بؤس فلاحي القبائل السنية ، وأن قليلاً من الصلات تربط القسم غير العربي منهم بقومية الجامعة العربية . ففي الوسط القبائلي ، مفكك الأوصال ، وجد التغلغل الشيوعي قبولاً من خلال إلتباس اللغة ، الذي رعاه بعناية مناضلو الحزب الشيوعي أنفسهم ، وكانوا غالباً من أصل شيعي من المدن : فقد قاد التقارب بين الكلمتين العربيتين : شيعي وشيوعي الفلاحين الأميين إلى

الافتراض بأن الشيوعية ما هي في الواقع سوى نسخة للشيعية . وعندما أزيل الإلتباس بعناية بعض المجتهدين ، المستقرين الذين قدموا على عجل ، كان رد فعل الفلاحين الشيعة المخدوعين عنيفاً : فقد سجل مناضلون شيوعيون في عديد من المناطق وفقد بعضهم الحياة ، كضحايا ضد الإلحاد الذي كانوا يجسدونه في أعين هؤلاء الفلاحين . فالتطابق بين شيعية الفلاحين وشيوعيتهم لم يكن كما يبدو إلا سطحياً . وبالمقابل جندت الشيوعية في أوساط المدن الشيعية على نطاق واسع .

عندما تفتت قاعدة نظام عبد الكريم قاسم ، فإنه عمل بنفسه على أن يخرج من الظل جزءاً من تلك الحشود الفلاحية ، مستقدماً في كاميونات كاملة ، إلى أرباض العاصمة ، عناصر من قبائل معْدن في الجنوب ، من الشيعة ومن أرومة غير عربية . فأملاً في وضع نهاية لبؤسهم ولا حلم لهم بغير الغنيمة والسلب كان أولئك الصعاليك المساكين مخلصين كل الإخلاص له وقد اعتنى بتسليحهم ، لا ينتظرون سوى إشارة منه لـ « استيلاء على بغداد » ، إزاء هلع بورجوازيّ المدن العظيم[٦]

ولفرط تدله أنصاره الجوعى به فإن اللواء عبد الكريم قاسم قد أدخل هو نفسه إلى مجمع الأرباب الشعبية الشيعية كقديس محسن .

ب - شيعية وبعثية (١٩٦٣ - ١٩٨٣) :

إبتدأ تراجع المد الشيوعي ، في الأوساط الشيعية من المدن ، إنطلاقاً من عام ١٩٦٣ ، عندما وجه إليه البعث وهو في السلطة ، ضربات جدية وفرض عليه اللجوء إلى السرية . فبعد إسقاط اللواء عبد الكريم قاسم والفاصل البعثي القصير لعام ١٩٦٣ تميّز نظام الأخوين عارف بشدة إيمان هذين القائدين الديني ، اللذين تعاقبا على الحكم . فيدافع مداراة جميع أشكال الحساسية الدينية ، الشيعية أو السنية منها على حد سواء حصرت السياسة الحكومية نفسها

في عدم تدخل صارم في الأمور الدينية ، متناقضة هكذا مع عمل حزب البعث الذي طرح رسمياً ، أثناء الشهور التسعة التي شغل فيها السلطة عام ١٩٦٣ ، أسس سياسية للتحول إلى علمانية الدولة ، المنفذ الهام لإيديولوجية الحزب . ولئن لم توضع أية عقبة ، بخلاف حقبة الحكم البعثية ، في وجه التعبير الخارجي للتدين الشيعي ، في حكم الأخوين عارف ، وفي وجه مواكب وتظاهراته في الشوارع ولا سيما الإحتفاء بذكرى استشهاد الحسين (الحسينية)، إلا أن المشاعر الشخصية لأول هذين الأخوين ، المشايعة للسنة والمعادية للشيعة على نحو خاص ، كانت معروفة جيداً ، فثمة جملة تعزى إليه ، أنه قالها في مجلس خاص : « إن حلمي هو تدمير إسرائيل وإزالة الشيعة من العراق» ، وهو أمر يحدد مكان الشخص جيداً . ومع ذلك رأى من المناسب إسناد منصب الوزير الأول إلى شيعي هو ناجي طالب ، لتسكين مخاوف الطائفة الشيعية ولتأمين تعاطفها . لكن هذا الهدف لم يتحقق . فإن العودة إلى العنف من جانب العناصر الشيعية في العمل السياسي المنظم الرافض للحكم والسرّي هذه المرة ، إنما يرجع تحديد بدئه إلى هذه الحقبة .

فمنذ صعوده إلى الحكم عام ١٩٦٨ ، شأنه في عام ١٩٦٣ ، سعى حزب البعث ـ طبقاً لمذهبه في التحول العلماني ، إلى تخفيف تأثير الدين على جميع أوجه الحياة السياسية ـ الإجتماعية ، بشاغل العمل على تطوير العقليات باتجاه نظرة أكثر حداثة للعالم . وهكذا باشر الحزب بالحد من تبشير السادة الشيعة في صفوف قبائل الجنوب ، بأنه منع بكل بساطة حملاتهم للإرشاد والوعظ . وبالتوازي انطلق المتطوعون في حملاتهم لمحو الأمية من الوسط الريفي بهدف تنمية شكل من الوعي السياسي لدى الفلاحين الذين ما زالوا معدمين سذّجاً وهدم إستئثار السادة الشيعة بالتأثير السياسي ، معاً .

كذلك جرى منع أبسط تظاهرات ومشاهد التدين في كافة المدن سواء أكانت سنية أم شيعية ، ولكن الشيعة بالطبع كانوا أكثر تأثراً بذلك من السنة الذين قلما كانوا ينظمون عادة تطوافات في الشوارع . هكذا رأينا العيد الشيعي

في عاشوراء ، الذي بلغ في لبنان أو نظام الأخوين عارف ذروة الهستيريا الجماعية ، يتقلص ، بعد عودة البعث إلى السلطة في عام ١٩٦٨ .

كانت جميع هذه الإجراءات التي أحس بها زعماء الدين من الشيعة معاكسات تستهدفهم بنوع خاص ، تأتي مضافة إلى البواعث العقائدية التي تضع هؤلاء الزعماء في معارضة البعث الإيديولوجي . في نظرهم ، لم يكن ميشيل عفلق أحد الآباء المؤسسين للبعث إلا ملحداً خطراً يسعى إلى نقض دور الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية . ألم يكتب ميشيل عفلق بأن المهمة التاريخية الرئيسية للإسلام كان أن ينبوأ العرب في لحظة معينة من تاريخهم، الإنتقال من مرحلة قبلية إلى مرحلة قومية وأن يؤكد نداء تاريخياً أصيلاً فيهم للعالمين . . هذا الدور الوسائلي للإسلام ، كتابع ثقافي للعروبة ، قد اكتمل الآن ، وباتت القومية هي التي يكون في وسعها وحدها تأمين البعث ، بعث الكيان ، الكته العربي . فبالنسبة لرجال الدين من كافة المشارب ، كما بالنسبة للمسلمين غير العرب ، كان المقصود بوضوح تام ، خفض العائدية الدينية بالنسبة للعائدية القومية ، وهو إنقاص لم يكن معظمهم بالتأكيد مستعداً للقبول به . وكان رؤساء الدين الشيعة ، فضلاً عن أنهم في غالبيتهم من أصول عرقية غير عربية (من الفرس) ، يشعرون ، على مستوى الحالة القانونية الرمزية ، منتقصيّ الحقوق بصورة مزدوجة و « معتدى عليهم » من وجهة نظر هذا التصور . يضاف إلى ذلك أن ميشيل عفلق ، منظّر البعث ، كمسيحي أورثوذكسي شرقي العقيدة ، يبدو نحد لا يحتمل في نظر خصوم البعث الذين يأتي في مقدمتهم زعماء الدين من الشيعة : في الواقع كان أمراً مهيجاً حقيقياً أن يكون بالنسبة لهم أن يستأثر بحق إعطاء النصائح المتعلقة بالدين الإسلامي للمسلمين ، وأن يقحم أهميته الاجتماعية والسياسية في مجال الأخذ والرد ، وأن يتطلع إلى إستبداله بإيديولوجية أخرى . وما تزال البعثية تصطدم اليوم بهذا النمط من ردود الفعل ، إذ ما زال ميشيل عفلق عظماً يغصُّ به حلقوم بعض المسلمين ، على الرغم من إعتناقه الإسلام(٧) .

وقد سعى الرئيس صدام حسين الى تحديد موقع الحزب من العلمانية التي أكسبته عداوات كثيرة . ففي عام ١٩٧٧ ، خاصة وأن الوضع تميز كثيراً بنمو النشاطات السرية الشيعية ، التي تلتها إعتقالات وإعدامات لعدد من الشيعة (خمسة في عام ١٩٧٤ وثمانية في عام ١٩٧٧) ، كان عليه أن يؤكد بأن العلمانية لم تكن تعني حياداً تجاه الحادث الديني وأن الحزب لا يقف الى جانب الكفر في المعركة بين الإيمان والإلحاد ، وإنما بالتأكيد الى جانب الدين دون أن يكون لذلك حزباً دينياً . وكان هذا التفريق موجهاً بكل وضوح الى معارضة تكتيك المخالفين الذين يريدون مماثلة البعثية بالإلحادية المناضلة ، عزل الحزب عن السكان المؤمنين على نطاق واسع ، سواء من السنة أم من الشيعة . ولسنا نستطيع القول بأن الفارق أدرك تمام الإدراك في الرأي العام(٢)

كانت سياسة صدام حسين تجاه الشيعية المناضلة سياسة العصا والجزرة : سياسة العصا (إعتقالات تنفيذ إعدامات ، طرد) بإزاء الشيعة ، المشتبه بإنتمائهم الى التنظيمات السياسية الشيعية السرية . سياسة الجزرة والإغراء بإزاء العلماء القابلين بالإنضمام أو بالتحالف مع النظام . ففي عام ١٩٧٩ خصص مبلغ ٢٤،٤ مليون دينار لنشاط المؤسسات الخيرية الإسلامية ، فنال الشيعة نصيباً لا يستهان به . وباشر صدام حسين بالقيام بجولات متكررة في الجنوب الشيعي ، إزاء الأماكن المقدسة ، معلناً إعتبار يوم ميلاد علي يوم عطلة ، داعياً النجف الى « الكفاح ضد البغي بسيف الأئمة » . وأخيراً فإنه قدم نفسه هو أيضاً على أنه أحد ذرية الحسين (راديو بغداد في ٨ آب / أغسطس ١٩٧٩) .

غير أن أكثرية المرجعيات لم يتأثروا بهذه الحملة ، وبقوا مصرين على ألا يعلنوا رسمياً أنهم مع أو ضد الحكومة . هكذا كان من شأن آية الله العظمى أبو القاسم الخوئي ، أكثر الفقهاء ثقة . أما محمد باقر الصدر المرجع الهام الآخر فقد أعلن أن كل صلة بهذا النظام ، حرام لوضوح طابعه « اللاإسلامي » ، أي أن الدين يمنعها ويحرمها . إثنان من الزعماء الدينيين ، وحدهما فقط ، أقل

إعتباراً ، إنضما إلى النظام ، هما : الشيخ علي كاشف الغطاء والشيخ علي الصغير وكلاهما من النجف[٩].

وقد بذل صدام حسين فضلاً عن ذلك جهده في إدخال الشيعة إلى الحلقات القيادية ، وبخاصة إنطلاقاً من عام ١٩٧٦ ، شرط أن يكونوا بعثيين من زمن طويل . فمنذ تكوينه كان حزب البعث العراقي قد اجتذب إلى صفوفه عدداً ما من العناصر من الأقليات : أكراداً كعلي صالح السعدي ، الذي سوف يصبح سكرتيره العام في الستينات ونائباً لرئيس الوزراء ووزيراً للداخلية في نظام البعث لعام ١٩٦٣ ، وكذلك مسيحيين وشيعة (عرباً وغير عرب ، عراقيين منذ زمن طويل) . وكانت هذه العناصر من الأقليات ما زالت تمثل نسبة ضعيفة من عدد أعضاء الحزب الفعليين (٣ - ٤٪) . والحال أن الشيعة غير العرب أظهروا أنهم أقل حذراً إزاء نزعة البعث إلى الوحدة العربية مما كان أمثالهم في الخمسينات تجاه النزعة الناصرية إلى الوحدة العربية ، من جهة لأنهم وقد تشكلوا في نخبة فكرية هامة كانوا قد أخذوا يفلتون وبأعداد كبيرة من أسر الزعامات الدينية ، ومن جهة أخرى لأن الإيديولوجية البعثية إذ تبنت من جديد التعريف الحديث « الثقافي » للعروبة (أنظر الفصل الأول) صارت تبدو صيغة لإدماج الأقليات بالجماعة الحاكمة . ففي نظر هؤلاء المثقفين لم يعد مشكوكاً في أن تقود بالضرورة الإيديولوجية وفعاليتها الرمزية الخاصة إلى تعديل التصورات والسلوكيات وأن تحل إلى حد ما مشكلة الأقلية . فما من أحد من هؤلاء الشيعة البعثيين كان في وسعه إذن الزعم - بل ولم يكن يريد - أنه يمثل الطائفة الشيعية من حيث هي كذلك ، بالنظر إلى أن التأكيد كان ينصب على الهوية العربية في البعث . ولم تغيّر في شيء من هذه المخططات محاولة إنقلاب صيف ١٩٧٩ الفاشلة التي شارك فيها شيعة وسنة موالين لإتجاه سوريا . ولم يكن من شأن الحرب ضد إيران والخشية من إنقلاب أو تمرد شيعي ، إلا تعزيز هذا الميل للإنفتاح على الشيعة ، المتجلي في تسميات لأعلى المناصب الحكومية والإدارية هدفها التخفيف من حدة الشعور الشيعي بالإبعاد .

هكذا وصل الأمر إلى تكوين فرق حكومية متشكلة من ٤٠٪ من الشيعة .

ففي عقود ثلاثة قطعت الطائفة الشيعية في العراق طريقاً هائلاً ولا سيما على الصعيد الإقتصادي ، بإرتقاء عدد من الشيعة في المهن الحرة وفي التجارة . لا جرم أن عدد المحرومين (عمال مدن الصفائح) كان في نهاية السبعينات ما يزال كبيراً جداً ، ولكنها بخلاف وصفها في الخمسينات أو بخلاف مثيلاتها في البلدان العربية الأخرى (لبنان مثلاً) فإن طائفة الشيعة بالعراق لم تعد تتماثل مع الفئة الأفقر من السكان . إن شعورها بالإبعاد السياسي وإن كان ما يزال أبعد من أن يزول تماماً ، قد خف نسبياً . وعليه يُفسَّر التقدم الاجتماعي، الإقتصادي والإنفتاح السياسي النسبي ، إخفاق نداءات الزعيم الشيعي اللبناني ، موسى الصدر إلى العراق لتكوين دولية شيعية إمتداداً لـ « حركة المحرومين » التي شكلها في لبنان .

٤ ـ العمل السري الشيعي بنوع خاص والإنكفاء إلى التعبئة الدينية (١٩٦٤ ـ ١٩٨٣) :

لقد شكل ميلاد جماعة الفاطمية عام ١٩٦٤ ، الذي كانت بنيته ما تزال ضعيفة ، أول تعبير عن العمل السري يصدر عن رجال الدين الشيعة ، وأسرعها للزوال . وكان من شأن هذا التنظيم ، الذي أنشأ نواة البوليس بسرعة ، أنه أفضى بصورة خاصة ، برد الفعل ، إلى خلق إدارة الأمن العام في وزارة الداخلية ينحصر همها في الكفاح ضد الفعاليات السرية الشيعية . لم يكن المد الشيعي الأسير للنفوس ، المدفوع إلى النجاح هو ما قاد العلماء الشيعة للإحساس بالحاجة ، على هذا النحو ، إلى العمل السياسي السري ـ يجب ألاّ تُخلط الستينات بالثمانينات ـ ولكن بالأحرى شيعية تستعد للدفاع ، يهددها فقدان العاطفة الدينية المتزايد لدى الشبيبة والإنحدار الذي يتلوه في التأثير الاجتماعي للعلماء . وتناقص عدد طلاب الفقه (اللاهوت) في المدارس بالنجف إلى الثلث بالكاد عما كان عليه منذ أربعين سنة قبل ذلك[١٠] ويكاد أن لا يكون من هذا الثلث الباقي السدس ٦/١ من الجنسية العراقية إذ كان

الإيرانيون والهنود عماد الطلاب في هذه المدارس الدينية الشيعية بالعراق . فضلاً عن أن الإمتياز شبه المطلق الذي كان ينعم به هؤلاء العلماء الشيعة حتى العشرينات في تربية رعيتهم وفي صياغة عقلياتهم ، قد أخذ يتشوه منذ وصول الشيعة الشباب إلى تربية حديثة ، مشوبة بالتأثر الأوروبي في مدارس الدولة . وفي نفس الوقت الذي أخذ تأثيرهم الحاسم على الجهلة يصير إلى التلاشي ، فإن أهم مصادر دخلهم الا وهي هبات رؤساء القبائل الهامة للمدارس الدينية الشيعية ، أخذت تقل . ومن جهتها لم تكن وزارة التربية الوطنية العراقية تخصص لها إلا مساعدة شحيحة . زد على ذلك أن العلماء الشيعة لم يكونوا يملكون التصرف بمخصصات غنية من الأوقاف التي يديرها أمثالهم .

كان لإنشاء مدرسة للبنات في النجف عام ١٩٢٩ ، رمزياً ، صدى التحدي المدوي ، أثار صيحة غضب من احتجاجات العلماء . فإن تقهقر وضعهم الاجتماعي ، من جميع وجوهه وتغلغل الشيوعية في صفوف النخبة الشيعية ، الذي بلغ أوجه في مطالع الستينات وأخيراً صدمة العلمانية التي يمجدها حزب البعث ويضعها موضع التطبيق تدريجياً منذ عام ١٩٦٨ ، كل ذلك دفع بعض الرؤساء الدينيين في العمل السياسي . وجاء مثل آية الله روح الله الخميني ، المنفي إلى النجف إبتداء من ١٩٦٤ لرفضه التحالف مع الشاه وتبشيره بسقوطه ، ليقنع أكثر من عالم ببطلان موقف الطمأنينة في الإعتزال والإحجام عن العمل السياسي . ألم يعلن الخميني بصوت عال : «إنني حُسَيْني ولست حَسَنياً» ، مسجلاً بذلك أنه من بين ولدي علي المبجلين ، يفضل ذلك الذي قاتل حتى الشهادة دفاعاً عن أفكاره لا الذي سعى إلى التحالف مع الأمويين وكان مصيره الموت بِسُمِّهم .

ومع ذلك يبدو أن التنظيم السياسي السري الشيعي الدعوة، المنشأة في عام ١٩٦٨ والتي كان مآلها أن تغدو فيما بعد أهم حزب ، قد إستفاد أكثر من معونة شاه إيران الراغب في إسقاط نظام البعث من رعاية الخميني الذي بقي

رسمياً غريباً عنه . والحال أن الصلات الوثيقة التي حافظت عليها الدعوة منذ البدايات بأهم المقامات الدينية العراقية في ذلك الزمن السيد محسن الحكيم الطباطبائي من النجف وبابنه السيد مهدي الحكيم (المتهم بالتجسس من قبل الحكومة العراقية لصالح س . ا . ي CIA) تدفع إلى التفكير بأن آية الله الخميني الشخصية الدينية الأهم منذ ذلك الحين في العالم الشيعي قد منع أيضاً تربكه المستتر للحركة السرية .

لقد أحرزت الدعوة تقدماً سريعاً في الأوساط الدينية بالنجف وكربلاء والكاظمية ، منصرفاً تأثيرها إلى العلماء الأدنى مرتبة (المتدينون) من المجتهدين ومن رؤساء المجتهدين (المرجعيون) .

بعد تنفيذ الحكم في عام ١٩٧٠ بمحسن القاسم ، الذي كان هو نفسه مرجعاً ، لم يبرع أي واحد من المرجعيين الثلاثة المقيمون عندئذٍ بالعراق الخوئي والخميني وباقر الصدر ، حزب الدعوة .

حوالي منتصف السبعينات أصابت فترات خطيرة من الجفاف ، عائدة لحجز مياه الفرات بإقامة سد الطبقة الذي بناه السوريون ، بأضرار جسيمة منطقة النجف ـ كربلاء ، كما أصابت مناطق شيعية أخرى ، أدت إلى إفلاس عشرات الألوف من الفلاحين الذين يعيشون على محاصيل الرز والبساتين . فتفاقم الإستياء الشعبي كذلك مما أفاد الدعوة . وإنطلاقاً من عام ١٩٧٤ كانت مواكب الإحتفاء بذكرى استشهاد الحسين تنقلب في المعتاد إلى هياج شعبي . وقد أوشكت احتفالات عام ١٩٧٧ التي اعترضها البوليس فيما بين النجف وكربلاء ، أن تتحول إلى ثورة . فأظهر الجمهور غضبه بالهجوم على مخفر البوليس ، ومؤكداً على شعارات عدائية يرددها ضد الرئيس صدام حسين : « صدام شيل إيدك ، شعب العراق ما يريدك » .

ولسوف تكون سابقة يُعتدُّ بها في السنوات المقبلة سواء من قبل الدعوة أم من قبل تنظيم شيعي سري جديد ، هو تنظيم المجاهدين . وتضاعفت التعديات على مراكز الشرطة ، وعلى بؤر حزب البعث ، الجيش والجامعة

(نيسان / أبريل ١٩٨٠) ، ولا سيما بعد أن نفخت الثورة الإيرانية ١٩٧٨ - ١٩٧٩ حماساً جديداً في الشيعة السياسية المناضلة ، عاملاً على تأصيلها . فصارت أهداف هذه الشيعة السياسية الصريحة منذئذ ، دون لبس ، هي إسقاط نظام البعث « الملحد » والقبض على السلطة وتأسيس حكومة إسلامية . وراح السيد محمد باقر الصدر يصبح وجهها البارز . فهو ، وإن كان يتنحى عن الحركات المنظمة كالدعوة والمجاهدين ، الذي عمّده راديو إيران « خميني العراق » بلسان وزعيم الشيعة العراقية المحتمل ، يجسد في نظر الحكومة أخطر تهديد لتدميرها . وبعد إعتقاله وإعدامه في عام ١٩٨٠ الذي تلاه إعدام أخته بنت الهدى ، أصيبت الحركة الشيعية العاملة في السر بأكملها بالذهول الشديد . فحاول آية الله محمد باقر الحكيم تجميع مختلف الحركات تحت راية واحدة بإنشاء تنظيم ذي نزعة إتحادية : جماعة العلماء ، بمساندة إيران . ولكن الإتجاه كان إلى الحركة المعاكسة النابذة والتجزيئية . إذ خرج إلى النور في عام ١٩٨٠ ، تنظيم منشق عن الدعوة وهو منظمة العمل الإسلامي ، جامعاً إليه كافة أولئك الذين جرحهم موت محمد باقر الصدر وأخته ، مفضلين الإقلاع بعدئذ عن عمل كانوا يرونه مغامرة ، من أجل التركيز على تكوين كوادر ومن أجل تدعيم الحركة . وكان زعيما هذا التنظيم المنشق الجديد هما الشيخان محمد الشيرازي وهادي مدرّسي ، وكلاهما مرجع هام . فضلاً عن أن الدعوة إستمرت في إنقسامها إلى عدة إتجاهات متنافسة ، أكثرها تشدداً في جذريتها تعلن إنتسابها بلا قيد أو شرط إلى الخميني في حين أن أكثرها إعتدالاً تعلن تبعيتها إلى كاظم شريعة ماداري الذي كان فيما مضى أظهر موقفه لصالح حركة إصلاحية في إطار الإمبريالية الإيرانية .

عدا هذه الإنقسامات كانت نقطة الضعف الثانية المزمنة في هذه المعارضة الشيعية السرية ، تكمن في إنعزالها وفي عدم قدرتها على التحالف مع أحزاب عراقية أخرى للمعارضة : الحزب الشيوعي ، وتنظيمات قومية كردية ، بسبب نفورها أساساً من القبول بمشاريع ذات طابع زمني صرف . وقد

أفضت هذه الصلابة إلى التراجع جزئياً أمام تمهيد شيوعيي العراق وبلدان الخليج ، السباق ، على ما يبدو بتحريض موسكو التي ترى في التطرف الإسلامي عاملاً مفيداً لتفكيك المنطقة . فالتعاون الذي نما منذ عدة سنوات بين هذين النمطين من التنظيم كان مسهلاً بوجود هام للشيعة غير العربية في الحزب الشيوعي وبإنتقال بعض تلك العناصر من ولائها للشيوعية إلى الخمينية ، وكانت دوافع هذه الإنزلاقات تنوية (إنشاء نواة أو خلايا) وتفضيل للحركات الشيعة بنوع خاص والإندفاع إلى مزيد من النجاح في المنطقة .

وأخيراً ثمة عامل ثالث ، هو الإنفساخ العرقي الأبدي بين شيعيين من أصول عربية وشيعيين من جنسية إيرانية أو من أصول إيرانية ، قد كوّن كذلك عقبة أمام إلتحام وفعالية الحركة الشيعية السرية . ولو أن باقر محمد الصدر لم يكن من ذرية عربية وإنما من سلالة فارسية ، إلا أنه كان متحدراً من أسرة تعرفت وتعربت من زمن طويل قدمت من جنوب لبنان عام ١٨٥٠ . وقد أكسبه هذا التعرب في عيون الشيعة العراقيين ذوي الأصل العربي مزية هامة، لا يتمتع بها بالمقابل المراجع السبعة الذين كانوا يحظون بهذه الصفة عام ١٩٨٠ وهم جميعهم إيرانيون ومن أصول عرقية فارسية بإستثناء شريعة مداري الإيراني ولكنه من أصول تركمانية . لهذا السبب كان باقر الصدر يبدو للشيعة العرب في العراق كواحد منهم وزعيمهم الوحيد الحق . أما الشيعة العراقيون من أصل فارسي أو جنسية فارسية فلم تكن لديهم الدواعي نفسها .

٥ ـ النزاع العراقي الايراني ، وتسخيرات العائديات الدينية المتنافسة لصالح العرق وانبعاث مفهوم الدين القومي ١٩٨٠ ـ ١٩٨٤) .

في جميع الأزمان كان الانفساخ بين العرب والإيرانيين (أو الفرس) مدركاً بل ومنظوراً في صميم هيئة علماء النجف . فإن العلماء الايرانيين لم يمتنعوا عن الشكوى من أن لدى امثالهم من العرب ميل لتقديم عروبتهم على هويتهم الدينية إلى حد القول بأنه ما كان لأي عربي أن يعتنق الإسلام ، على أي حال، لولم يكن محمد نفسه عربياً . وعندما نتذكر وظيفة الدين القومية

والدفاع العرقي التي أداها الإسلام في بداياته الأولى (الفصل الاول) ، والتحفظات التي اتخذها النبي نفسه ليلفت النظر إلى طابع القرآن العربي : (« إنا انزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ») . وليس في وسعنا إلا أن نجد بعض الصحة الاجتماعية ـ التاريخية في هذه الملاحظة . ومع أن الحجة المساقة للعلماء الايرانيين لتأكيد ، رفعة تقواهم الخاصة بالدين ، تذلهم ، فإن العلماء من اصل عربي لم يسعوا من جهة اخرى إلى اخفاء رضاهم الحقيقي بأن النبي عربي (تقويم وتوكيد عرقيين عبر الدين) .

لقد أظهر العلماء الشيعة ذوو الاصل العربي انفسهم على وجه العموم أقل تصلباً كثيراً من مماثليهم العراقيين الفرس أو من ذوي الجنسية الايرانية ، حول مسألة الهوية الشيعية لـ « حكومة الإسلامية » التي كانت الشيعة السياسية السرية تحدد لنفسها غرض اقامتها في بغداد . ففي نظر الشيعة العرب يمكن القبول بحكومة اسلامية تطبق الشريعة الإسلامية ، السنة ، حتى إذ أن تطبيق المعايير الشيعية بصفة خاصة (امامة ، الولاء للعلويين . . الخ) تبدو لهم ، في نهاية المطاف ، ثانوية . إنها واقعية سياسية ، معترفة ، بأنه سيكون حقيقة من الصعب جداً تحويل جميع العرب السنة إلى الشيعة بل وجعلهم يقبلون بحكومة شيعية بحت ؟ يقيناً ، لكنه كذلك لعب على الهوية ، بالنظر إلى إن السنّة تلقى تسامحاً اكثر من الشيعة العرب منها من الشيعة الايرانيين بسبب من التشارك الوثيق على مستوى التصورات الجارية بين العروبة والسنة . ولنلاحظ أن السنة هي ، على مستوى قوالب معينة ، منتشرة على نطاق واسع في البلدان العربية ، « حادث عربي » في حين أن الشيعة « حادث ايراني » وهو ما ليس صحيحاً قطعاً لا على الصعيد الاحصائي ولا على الصعيد التاريخي وإن كان الفرس قد لعبوا دوراً رئيسياً في نمو الشيعة وإن العرب كانوا غالباً هم حملة راية السنة ؛ لكن القوالب تبرز دائماً رسوم الحقيقة الواقعة .

بالمقابل فإن الشيعة الإيرانيين وعلى رأسهم الخميني ، قد لجأوا هم أيضاً ، لا شك بالحس الانتهازي ، « إلى التساهل » وإلى التخفيض من حدة

الطابع الشيعي الدقيق للثورة الإسلامية ، التي كانوا يسعون إلى تصديرها إلى جيرانهم العرب السُّنة في أغلبيتهم (ما عدا العراق والبحرين).

فما كان من شأن النزاع المسلح بين العراق وإيران ، أن يسهم إلا الاسهام أيضاً في تنشيط هذا الانفساخ العرقي في صميم الشيعة العراقية التي كان تعريب قرن أو قرنين يضفي قناعاً إن لم يعمل على إزالته(١١) . ففي مطلع الحرب (أيلول / سبتمبر ١٩٨٠) سلط المراقبون مباشرة أضواءهم على العامل الشيعي العراقي ، المتمتع بالأغلبية بين سكان العراق ، والوافر العدد في الجيش ، وعلى نحو رئيسي في مستوى الأفراد . وكان من المحسوس جداً أن أحد مفاتيح تطور الحرب والوضع الداخلي العراقي سوف يكون كامناً في موقف الشيعة تجاه السلطة القائمة في بغداد وفي الاجتذاب الذي سوف يكون في وسع النظام الإسلامي في طهران ممارستهُ عليهم . وباختصار أيقبل الشيعة محاربة اخوانهم في الدين الايرانيين ، أو أنهم ينضمون إلى قضيتهم ويسعون إلى قلب النظام البعثي بانقلاب عسكري ؟ في بغداد لم يعد الزمن زمن اليقين وإنما زمن الاشتباه المستمر . فمن عام ١٩٧٥ إلى عام ١٩٨٠ طرد البعث بموجات متتالية من العراق ما يقرب من ٧٥,٠٠٠ شيعي ، بينهم عناصر من جنسية إيرانية مقيمين بالعراق منذ زمن طويل أو قصير وكذلك رعايا عراقيين ينتمون إلى أسر ذات أصول فارسية مؤكدة ، مقدّراً بأن جميع هذه العناصر تشكل الأرضية المفضلة للدعوة ومثيلاتها . وفي أيار / مايو ١٩٨٣ جرى اعتقال تسعين من آيات الله وغيرهم من الزعماء الدينيين الشيعة (من أصل فارسي) لمدينة النجف بهدف مزدوج . قطع رؤوس الدعوة ووضع المؤمنين الشيعة تحت نفوذ ديني مرتبط بالعروبة (آيات الله من ذوي الأصل العربي) ، بدلاً من أن يكونوا مرتبطين بالقضية الايرانية . (بالنسبة لعام ١٩٨٣ ، أشارت أمنستي Amenesty الدولية إلى إعدام ٣,٥٠٠ موال للدعوة) . كان يبقى أن العناصر الشيعية من ذوي الأصل الفارسي ولكنهم صاروا عراقيين منذ زمن طويل فإنهم لم يتسائلوا عادة بسهولة في العراق ، إذا نحن نحينا جانباً أولئك الذين كانت أسرهم ما زالت تتكلم الفارسية في نفس الوقت مع العربية . بعض منهم ، وهم لم يعودوا

يتكلمون إلّا العربية يتحدرون من عائلات مقيمة هناك منذ عدة أجيال وقد حصلت على الجنسية العراقية ، كانوا يعتبرون غالباً عرباً (من حيث الأصول) في نظر جميع الناس أو يكادون . وبسبب من هذه الصعوبة ومخاوف سلطات بغداد فيما يتعلق بولاء هؤلاء الرعايا ، انطلاقاً من الحرب ، فإن هذه السلطات راحت تتقصى الأنساب صاعدة بها حتى الجيل الثالث ، ساعية إلى إثبات من كان في الوسع اتهامه بالتعاطف مع إيران بدون لبس ومن كان يمكن اعتباره متعرباً بما فيه الكفاية . كذلك ثمة مصادر رسمية تعني أن عدداً مختلفاً من أشكال التحريض على الطلاق (لا سيما المالية) وضعت موضع التنفيذ بقصد انقاص عدد الزيجات بين العرب والإيرانيات ، بالنظر إلى اعتبار هذا الزواج ينسج صلات خطرة من التعاطف مع النزعة الإيرانية .

لقد قرر زمن الحرب ، أن العناصر الشيعية ذات الأصل العرقي العربي وحدها هي موضع الثقة سياسياً - وهي تمثل أغلبية كبيرة من الطائفة الشيعية العراقية ولكنها بزعمائها الدينيين أقلية . وما كاد الرضى يتغيّر ، وقد جهرت به بالغ التهور ، إبان الهجمات العسكرية الإيرانية التي توجت بالانتصارات ، عناصر معينة شيعية من المدن ، غير عربية ، في العراق ، حتى جاء يعزز ذلك الاشتباه . وبالمقابل كان عدد الناطقين العلمانيين كثيراً ولا سيما من بين القبائل بلسان القسم العربي من الشيعة الذين عادوا يؤكدون ، في الصحافة بالذات ، تعلقهم بالعروبة ، وبالتحديد ، على أن هويتهم العربية أو حتى العراقية هي المعتبرة قبل أية هوية أخرى ، مضيفين إلى ذلك أن القضية الشيعية لا يمكن مطابقتها مع قضية إيران في العرب . بل وكان بعضهم يؤكد ، بالمناسبة ، أن الثورة الإيرانية لم تحسّن قط من وضع الأقلية العربية - والشيعية على حدّ سواء - في إيران .

كان المقصود هو التوضيح جيداً أن التضامن الشيعي لم يكن في الوسع استعماله لأغراض قومية - عرقية (إيرانية) وتهدئة مخاوف السلطة . ولو أن الشيعة العراقيين ، بخلاف ما كان متوقعاً هنا وهناك ، لم تقلبه رأساً على عقب دفعة واحدة ، في معسكر الثورة الإسلامية ، فإن حضور الشيعة الهام في

الجيش العراقي ، في صفوف الجنود الأفراد ، قد طرح مع ذلك عدداً من المشاكل : الفرار من صفوف الجيش ، المتزايد كلما خبت نيران الحرب وتلاشى منظور انتصار عراقي صاعق ، كان بخاصة من عمل الشيعة غير العرب . وقد أظهر هؤلاء ، المتماثلون بعض الشيء مع قضية العروبة المتجسدة في بغداد ، إن ميلهم يقل أكثر فأكثر إلى محاربة إخوانهم في الدين الذين يتوقعون ، بالمقابل ، أن يجدوا لديهم تسبياً ترحيباً ملائماً . وهذا عين ما كان ، على ما يبدو ، فإن طهران كانت تفرق بوضوح بين أسرى شيعيين وغير شيعيين . ولمكافحة حاجة الفرار من صفوف الجيش هذه أصدرت بغداد أمراً بإعدام كل من يضبط هارباً من الجندية ، رمياً بالرصاص .

إن موقف إيران الثابت ، منذ سقوط الملكية العراقية في عام ١٩٥٨ ، القائم على محاولة استغلال تظلمات وضغائن وأحقاد الطوائف الشيعية والكردية في العراق ، لأغراضها الخاصة من أجل توطيد هيمنتها على منطقة الخليج وتسوية مسألة شط العرب أو كذلك من أجل تصدير الثورة الإسلامية ، ما كان من شأنه إصلاح ذات البين بين شيعة وسنة ولا أن يخفف داخل الشيعة نفسها من حدة الانتفاخ العرقي . ولم تلبث الحرب بين العراق وإيران ، التي كانت تقدم وجهاً مذهبياً بارز الطابع ، أن كشفت عن بعدها في النزاع العرقي . فباختياره موضوع معركة القادسية التي فاز بها فيما مضى الجيش العربي المسلم على الفرس غير المسلمين ، رمزاً للحرب ضد ايران ، كان صدام حسين يسعى إلى ضم « الأمة » مسلمة ، تنقصه في كفاح من نمط قومي يقوده لكي يظهر أنه لم يكن في وسع طهران الادعاء باستئثار الدفاع عن الإسلام . وعلى العكس ، أعلن الخميني (١٨ نيسان / ابريل ١٩٨٠) في خطبة بالمجلس الوطني للجنود الاحتياط : « يتبجح صدام حسين بعروبته . . . فلا بد من أن تعرف الامم المسلمة كافة حقيقة معنى الانتماء الذي يفاخر به . . فكلمة نحن عرب تساوي (بالنسبة له) القول : إننا لا نريد الإسلام . فإن العرب في فترة ما من تاريخهم نهضوا ضد الإسلام . . إنهم يريدون العمل على احياء عصور الامويين أو الجاهلية التي كانت القوى في اثنائها إلى جانبهم » . فباعلانه هكذا أن كل تأكيد

على العروبة في بغداد يجري بالضرورة على حساب الإسلام ، كان آية الله الخميني يسعى إلى لفت النظر بأن الدفاع الأفضل عن الإسلام هو ما تقوم به طهران وأن يحرم مسلك خصمه دفعة واحدة من أية شرعية دينية .

إن الدفاع عن الدين ، المقدم في كلا المعسكرين ، كحافز مهم - إن لم يكن كحافز أساسي للنزاع - قد خدم كذلك ، على الأقل ، أغراضاً قومية . فبدون أن يكون هذا قد قيل صراحة في بغداد وفي طهران - فإن مفهوم الدين القومي من هذا الجانب أو ذاك لم يلبث أن طفا على السطح : كانت القومية الايرانية تحاول تعبئة شعور التضامن الديني لدى شيعة العراق لصالحها ، في حين كانت بغداد ، منعاً لانحراف شيعتها إلى الفلك الايراني ، وللوقوف في وجه تكتيك ايران ، تضع كفاحها الخاص تحت شعار معركة القادسية . وكانت الحكومة العراقية ، بربطها هكذا بصورة وثيقة الدفاع عن العروبة بالدفاع عن الإسلام تسعى إلى إظهار الشرعية الإسلامية بجانبها . لكن مسلكها لم يكن خال من بعض التعارض ، لأنها كانت ، في نفس الوقت تشدد كثيراً على أولوية التضامن العرقي (العربي) لكي تفصل الشيعة العرب عن الشيعة الايرانيين . وكان من شأن التطبيق أن يكشف عن أن حجة الدعاية هذه تعكس حقيقة اجتماعية - سياسية واقعة ، في نفس الوقت الذي تساهم فيه بتوطيدها . فإن تعاطف شيعة العراق العرب كان عليه أن يميل إلى حكومة بغداد في حين كان موقف مواطنيهم من الشيعة ذوي الأصل الفارسي مدعاة، في حالات كثيرة ، لطواف الشكوك حوله اكثر من الثقة بولائه . كانت الطائفة الشيعية بالعراق قد انقسمت هكذا تبعاً لخط من الانفساخ العرقي بين عرب وفرس .

٦ - مشكلة عرب خوزستان (عربستان) الايرانية :

سوف تكون هذه الحرب إذن ، لاعتبارات عديدة الكاشف لأرجحية الهوية العرقية على الهوية الدينية ، ليس فحسب في الأطار العراقي وإنما كذلك في ايران . فعلى الجانب الآخر من الحدود ، حقيقة ، جنحت الأقلية العربية في ايران (حوالي مليونين ، أكثريتهم من الشيعة) ، المتمركزة في مقاطعة

خوزستان (جنوب - غربي البلاد) الغنية جداً بالبترول ، والتي يدعوها العرب بـ « عربستان » ، إلى توكيد هويتها العربية بقوة اكثر فاكثر . وصار هذا التوكيد ظاهراً منذ اسقاط نظام الشاه . فالأقلية التي يُجند منها ٢٠٪ تقريباً من اليد العاملة للصناعات البترولية لم تلبث أن لوحت بصدد النظام الجديد بالتهديد باضطرابات اقتصادية (اضرابات ، تخريبات) إذا لم ينظر إلى حقوق الأقليات بمزيد من الاحترام . كانت الأقلية تطالب خاصة بإسناد حصة من وظائف المستويات العالية للعرب لوضع الحد لما كانت تراه من تفريق لصالح الايرانيين . ومن المطالب الاقتصادية والقانونية ، سرعان ما جرى الانتقال إلى مطلب سياسي لتقرير المصير والاستقلال الذاتي ، ذي الطابع المركزي . ففي أيار / مايو ١٩٧٩ أخبرت جبهة تحرير الأهواز (ج. ت. أ - F.L.A) أن ميناء خورمشهر صار مسرح لقاء ومحادثات بينها هي نفسها وتنظيمين عربيين آخرين مناضلين للحصول على استقلال خوزستان الذاتي في إطار « جمهورية إسلامية اتحادية » . وعبر جبهة زعيم تحرير الأهواز سيد عباس المهر عن نيته باللجوء إلى سلاح البترول إذا لم يجب هذا المطلب وإذا استمر القمع المسلح في المنطقة . وفي حزيران / يونيو من عام ١٩٧٩ انطلقت فعلاً مصادمات عنيفة في خورمشهر وفي عبادان بين قوى العصابات العربية والجيوش الحكومية . فاعلنت حالة الطوارىء في خورمشهر ، اول مبادرة من هذا النوع في ايران منذ قيام الجمهورية الإسلامية . لقد خاب ظن أولئك الذين فكروا بأن هوية عرب خوزستان الشيعية سوف تحول بينهم وبين الاتجاه نحو العراق المجاور لايجاد الدعم فيه ، لأن النداءات الموجهة إلى بغداد للدفاع عن عرب خوزستان تضاعفت . وفي بدايات الحرب ضد ايران قدم العراق تحرير عربستان كأحد دوافع معركته إلى جانب استرجاع شط العرب . ويظن من جهة اخرى ، على وجه العموم ، أن بغداد ، بإثارتها للحرب ، كانت تأمل في قيام عرب خوزستان بعصيان عام لصالحها يُسهِّل ويدعم دخول الجيش العراقي إلى ايران . وكان الافتراض يبدو محتملاً جداً إلى حد أن السلطات الايرانية فرضت اخلاء متسارعاً للمنطقة من معظم السكان العرب بالشاحنات . فالمدن التي وجدها

الجيش العراقي تفتح له أبوابها، كانت مدن أشباح خالية من السكان يديرها فقط «باسيدا ران» الحكومة الإسلامية. وهكذا فإن الانتقال الكثيف لهؤلاء الحلفاء المحتملين، بالاشتراك مع التحفظ الحذر الذي تحصنت وراءه بعض العناصر المختلفة الباقية مكانها التي تولاها خوف القمع في حالة انسحاب لاحق للجيش العراقي، حرم بغداد من ورقة رئيسية كان يمكن أن تكون حاسمة.

لقد تمكنت طهران من أن تتجنب تحقيق مشروع انفصال محتمل الوقوع، دون أن تسوّي لهذا، فيما يتعلق بالأساس، المشكلة الحالية دائماً المثارة بالتوكيد السياسي المتزايد، من قبل عرب خوزستان على هوية عرقية متميزة تحملهم على التعاطف صراحة مع عرب الدولة المجاورة، على حساب الأضرار بالتضامنات الدينية (الشيعية) وبالتبعيّة للدولة الإيرانية.

II ـ الموجة المتصاعدة للشيعة اللبنانية

١ ـ انغراس الشيعة في لبنان وارتحالات السكان الشيعة[١٢].

منذ بداية الفتح الإسلامي، كانت منطقة لبنان ملجأ الذين يودون الهروب ـ ولا سيما أشياع عليّ ـ من قهر أصحاب المعتقد المستقيم. ويبدو أن النواة الأولى من الطائفة الشيعية قد تشكلت انطلاقاً من قبائل عربية من أصل يمني، خاصة قبيلة بني عملا التي أعطت اسمها إلى جبل عامل في لبنان الجنوبي ومن جماعات من اللاجئين الفرس. وفي حكم بني أمية، الذين كانوا يديرون الامبراطورية من دمشق، اتسعت هذه الحركة باتجاه جبال لبنان بسبب اضطهادات السنة. وجرى الأمر على هذا المنوال في حكم العباسيين انطلاقاً من عهد الخليفة المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١).

وفي ظل الأسرة الفاطمية الحاكمة من القاهرة المهيمنة على مصر وافريقيا الشمالية وفلسطين وسوريا وجزء من العراق، نمت الطائفة الشيعية اللبنانية، بفضل محاباة أكثر، نمواً هائلاً، بالانتشار هذه المرة إلى مناطق أخرى كان من شأنها أن تشكل لبنان الحالي: الشوف ووادي التيم. فتشكلت على هذا النحو

ثلاث امارات شيعية ، امارة بني مرداس (١٠٢١ ـ ١٠٢٨) ، دمرها الفاطميون انفسهم فيما بعد وكانت متمركزة في سهل البقاع ، وامارة ابو طالب بني عمر (١٠٧٠ ـ ١١٠٨) ، على طول الساحل من جبلة في سوريا إلى جبيل في لبنان ، وامارة عين الدولة ابن ابي عقيل (١٠٥٨ ـ ١١٢٤) ، مشتملة على لبنان الجنوبي . وقد شهدت الحملة الصليبية الأولى الشيعة وهم يقاتلون الجيوش المسيحية بآخر قوتهم ، واحدثت سقوط الامارتين الاخيرتين . ونخال أن قطر لبنان بقي حتى ايام الصليبيين يتسم بتفوق عددي واضح من الشيعة وإن الإسلام اللبناني انطلاقاً من هذا الواقع كان منذ اصوله إسلاماً شيعياً . وإلى حوالي نهاية القرن الثاني عشر كان ما يزال يعمر منطقة كسروان اغلبية من الشيعة (مركز جبل لبنان) .

في القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان من شأن الأمور أن تتبدل ولا سيما تحت حكم المماليك (١٢٥٠ ـ ١٥١٦) السنيين ، المتصفين بالقمع وبالقهر على نحو خاص بإزاء الأقليات المسلمة من الشيعة ، علويين ودروز الذين كانوا في تصورهم إما عليهم أن يتحولوا إلى السنة وإما أن يزولوا جسدياً . وللإفلات من المذابح المتكررة تحول شيعة منطقتي عكار وكسروان المهاجمتين إلى السنة بأعداد كبيرة ثم إلى المارونية المسيحية التي كانت تلقى تسامحاً من المماليك أو أنهم هاجروا بجمهرتهم نحو الشاطىء ولبنان الجنوبي . وحوالى العام ١٣٠٥ أصبحت منطقة كسروان وقد خلت تماماً من سكانها بالتحول الديني أو بالهجرة الجماعية مارونية بأكملها . فضلاً عن أن مناطق اخرى هجرها سكانها مثل المتن عاد الموارنة يسكنونها من جديد . في حين أن المدن وطرق المواصلات انتقلت كلية تقريباً إلى ايدي السُّنة ومارس الشيعة التقية عندما كان الوضع يتيح لهم ذلك ، متسترين على انتمائهم الديني للإفلات من الخطر . وعلى هذا النحو ، بنهاية عدد من الاجيال آل الأمر بعدد من الأسر الشيعية إلى نسيان هويتهم الدينية الاصلية .

تحت حكم الامراء الدروز ، من المعنيين (١٥١٦ ـ ١٦٩٧) ، الذين

حكموا لبنان بموافقة الباب العالي ، عرف الشيعة فترة قصيرة من الراحة ، حتى أنهم نعموا ببداية مشاركة في إدارة الدولة . وفي عام ١٦٥٤ اعترفت الحكومة التركية في طرابلس لعشيرة حمادة الشيعة بالسيادة الإقطاعية على الشمال اللبناني الذي كان منطقة نفوذ ماروني مع ذلك . فنشطت المنافسة المارونية - الشيعية وأفضت إلى نزاع صريح في ظل حكم الأمراء الشهابيين (١٦٩٧ - ١٨٤١) ، زعماء دروز وربما كانوا موارنة (التقية) . وفيما بين ١٧٦١ و ١٧٧١ قمعت الانتفاضات الشيعية التي هبت في جبل عامل . كذلك قامت القوى المارونية بقيادة الأمير يوسف شهاب على اثر محاولة اغتيال مطران اهدن من قبل احد الشيعة ، بطرد الشيعة من الجبل الماروني . فاصبحت مناطق بعلبك والهرمل ولبنان الجنوبي ملجأهم .

ومن جديد هبت انتفاضات شيعية عديدة فيما بين ١٧٨٨ و ١٨٤٠ في جبل عامل وفي الشمال موجهة ، ابتداء من عام ١٨٣٣ بخاصة ضد السيطرة المصرية السنية ، قام بقمعها الأمراء الشهابيون بتسليح من مصر . ووجد الشيعة والدروز انفسهم جنباً إلى جنب للكفاح ضد الموارنة . وقد لوحقوا حتى حوران ، في سوريا ، حيث تم سحقهم (١٨٣٨) .

وانطلاقاً من عام ١٨٤٣ ، جعل تقسيم لبنان إلى قائمقامتين ، واحدة في الشمال اسندت مهامها إلى النفوذ الماروني وواحدة في الجنوب اسندت للدروز ، الطائفة الشيعية بقوامها - وكانت تشكل حينئذ ١٢٪ من مجموع سكان لبنان ، مقابل ٦٠٪ من المسيحيين - تقع تحت نفوذ الدروز . ولم يعد الشمال يضم سوى بعض الجزر الشيعية في البقاع . وفي اثناء الحرب الأهلية بين الموارنة والدروز (ايار / مايو ١٨٥٩ - آب / اغسطس ١٨٦٠) قاتل الشيعة إلى جانب الدروز من جديد .

وفي حزيران / يونيو ١٨٦١ ، ادخلت التسوية النظامية ، التي منحت جبل لبنان استقلالاً اداريا ذاتياً تحت السيادة العثمانية ، اول شكل من الاعتراف الضمني بالشخصية القانونية للطائفة الشيعية ، التي كانت حتى ذلك الحين ،

مختلطة ، في نظر العثمانيين بكتلة السنيين . إذ حصلت طائفة الشيعة على أن تكون ممثلة في المجلس الإداري المكلف بمساعدة الحكومة ، كما حصل الشيعة على مراكز ادارية بنسبة عددهم :

خارج جبل لبنان ، في المناطق الاخرى التي ادمجت فيما بعد بالدولة اللبنانية ، مقاطعتي البقاع وصيدا ، بقي الشيعة تابعين لحكم والي دمشق المعين من الباب العالي . وفي الجنوب ، لم تكف الاصلاحات الاجتماعية ـ الاقتصادية داخل الطائفة ، عن التعمق على اثر وضع العثمانيين للوائح احتكار التبغ الذي كان يفضل مالكي المساحات الكبيرة على حساب الاكثر حرماناً . ولم يكن في وسع هذا الافقار والاستياء الناجم لدى أفقر ذلك العصر أن يجدا دواء في الهجرة ، لأن هذه الهجرة كانت كذلك محرمة على الشيعة من قبل العثمانيين .

٢ ـ الشيعة والكفاحات القومية :

بلغت موجة القومية العربية القادمة من سوريا ـ لبنان في بداية الحرب العالمية الاولى . وقد لعب الشيعة المنتمون في اصلهم للعرب دوراً من الدرجة الاولى في الكفاح ضد العثمانيين الذين يشعرون تجاههم بالحرمان المزدوج : بالكبت الديني جراء الاضطهادات أو الازعاجات الموجهة ضد الشيعة ، وكبت قومي جراء الهيمنة التركية . وفي عام ١٩١٤ نظم احد الشيعة في صيدا عبد الكريم الخليل « حركة ثورية عربية » ، سرعان ما وشى بها ، احد اعيان الشيعة المحليين ، كامل الاسعد فانتهى الامر بأعضائها إلى الشنق أو إلى التشتت في ايار / مايو ١٩١٦ . وبعد سقوط الامبراطورية العثمانية عام ١٩١٨ انضم عدد من الشيعة هكذا بصورة طبيعية تماماً إلى الحكومات العربية المؤقتة في صيدا وصور التي بقيت في مكانها حتى الاحتلال الفرنسي ، الذي كان استقبال الشيعة له سيئاً جداً فوقفوا يعارضون حتى حزيران / يونيو ١٩٢٠ بالسلاح المسيحيين المؤيدين للمحتل الجديد . كذلك استقبلوا بتحفظ شديد اعلان المفوضية العليا الفرنسية بلسان الجنرال غورو عام ١٩٢٠ للبنان الكبير (جبل لبنان ملحق به

الساحل والجنوب والبقاع وجبل عكار وطرابلس) . وبصورة عامة كان المسيحيون ينفرون من الاندماج في مجموع دولة كبيرة يضم لبنان وسوريا تسيطر عليه الكتلة المسلمة بغالبيتها الاحصائية والسياسية . كانوا يفضلوا البقاء، هكذا في الإطار اللبناني ، الضيق نسبياً ، حيث يشكلون الطائفة الأولى فيه .

وبالمقابل كان الشيعة ، الموسومون بكفاحهم باسم القومية العربية ومن اجل الوحدة ، يوجهون أبصارهم حينئذ إلى سوريا بأغلبيتها العربية والمسلمة التي كانوا يأملون بارتباط لبنان معها ، بشكل اتحاد فيدرالي مثلاً . فضلاً عن أن هؤلاء الشيعة أنفسهم لم يحتملوا برضى أن يوضعوا تحت وصاية دولة أجنبية مسيحية ، ولو مؤقتاً ، تشعر بأنها قابضت العثمانية التي طال مقتها بعربية غير مسلمة أكثر تعريقية أيضاً على الصعيد الثقافي ومهينة ومذلة أكثر في نظرهم .

بيد أن عداء الشيعة هذا للانتداب الفرنسي تبدد بشيء من السرعة ، وقد ادركوا بسرعة جميع المزايا التي يقدمها الوضع الجديد لطائفتهم . فالواقع أن الطائفة الشيعية رأت نفسها ، في لبنان قامت بنيته عام ١٩٢٦ على اساس طائفي ، بموجب إلزام عصبة الامم لفرنسا القاضي بتيسير « الاستقلالات الذاتية المحلية » ، وقد اعترف بها لاول مرة في تاريخها كطائفة مستقلة استقلالاً ذاتياً بالنسبة للسنة ، ولا سيما بسلطاتها القضائية على المذهب الجعفري ، (قرار ٢٧ كانون الثاني / يناير ١٩٢٦)[١٣] ولم يظهر الاعيان من الشيعة ، من جانبهم ، انهم معادون للانتداب ، على وجه العموم في تلك الحقبة الممتدة بين الحربين وقد حاباهم باعادة إدارة التبغ (الريجي) . واخذ تأثير دعاية السنة الموالين لسوريا ، بخصوص وضع الدستور اللبناني (ايار / مايو ١٩٢٦) موضع التنفيذ ، يقل على الطائفة الشيعية اكثر فاكثر .

وفي عام ١٩٤٣ ، في الكفاح من اجل استقلال لبنان ، لعب بعض الشيعة دوراً هاماً . وبخاصة صبري حمادة ، رئيس البرلمان الذي كان عليه في ايلول / سبتمبر ١٩٤٣ أن يرفع إلى سدة رئاسة الجمهورية بشارة الخوري ضد ارادة السلطة الانتدابية . وفيما بعد كان على صبري حمادة هذا نفسه أن يشترك في الحكومة الثلاثية ذات الميول الوطنية التي تكونت رداً على اعتقال السلطات

الفرنسية لرئيس الجمهورية ولبعض اعضاء الحكومة ، (في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٤٣) .

بالاندماج في لبنان ، حيث ما من طائفة تشكل اكثرية وحيث يعترف بها جميعها ، اكتسب الشيعة حالة المواطنية ، تماماً « كالآخرين » ، كالطوائف الاخرى . ورأوا انفسهم يرتقون إلى حياة سياسية توقفوا عن المشاركة فيها منذ زمن طويل . وفي الاستقلال راح « الميثاق الوطني » لعام ١٩٤٣ يصدق على هذه الحالة من الواقع ، في دولة تقوم بنيتها اساساً كإطار مخصص لتأمين الحرية والتوازن بين الاقليات - ابتداء الموارنة والدروز . وبالنسبة للشيعة كان كل تقدم في نمو مشاركتهم في الحياة السياسية يشكل ربحاً واضحاً .

وفي لبنان المستقل وجدت الطائفة الشيعية وقد اسندت إليها رئاسة البرلمان ، في الوقائع المركز الثالث في الدولة ، وعدد من المقاعد البرلمانية لا يقل عن مقاعد السنة إلا واحداً ، وعلى هذا النحو من المراكز الإدارية .

وقد وقف اهم زعماء الشيعة (مثل صبري حمادة واحمد الاسعد) إلى جانب السُّنة (العرب) في انتفاضة عام ١٩٥٨ الموجهة ضد السياسة الموالية للغرب والمعادية لعبد الناصر التي انتهجها رئيس الدولة الماروني كميل شمعون ! زعيمان شيعيان فقط هما عادل عسيران وكاظم الخليل بقيا وحدهما مخلصين لشمعون . أما الزعماء الشيعيون الآخرون فقد شكلوا جزءاً من معسكر الوحدة العربية المؤيد للناصرية . إلا أن هذا التعاطف مع الناصرية لم يكن يستتبع بالضرورة من جانبهم العدول عن نوعية لبنان البنيوية من أجل اتحاد بدول عربية اخرى . كان هذا حال عدد لا بأس به منهم ولكن الانضمام إلى الناصرية ، بالنسبة لأغلبية الشيعة كان ينطبق بخاصة على خيارين : الرغبة في التأكيد على هوية الكيان اللبناني العربية وتضامنه مع سياسة المعسكر القومي العربي من جهة ومن جهة اخرى التعبير عن مطلب « طبقي » ، واجداً في الاشتراكية الناصرية انكاراً للتفاوتات في النظام الاجتماعي - الاقتصادي ، ووسيلة لإخراج الشيعة والسُّنة المحرومين ، من البؤس .

وانطلاقاً من عام ١٩٥٩ ، مع ذلك كان من شأن هذا المطلب « الطبقي » الشيعي المتطابق مع مطلب ذي طابع طائفي ، أن ينتقل تدريجياً تحت راية أخرى غير راية القومية العربية المؤيدة للناصرية : هي راية الإسلام بزعامة موسى الصدر (شيعي من أصل غير عربي)[١٤] .

٣ ـ التبشير الديني الجديد ، والصعود العمودي للشيعية (الطبقية) :

في ظل العمل التعبئوي لزعيمها الجديد اتجهت الطائفة الشيعية إلى المضي قدماً في بنية التعبير عن مطالبها الطائفية الخاصة .

فبصفتها ريفية وفقيرة أساساً كانت كذلك تحظى بأبخس تمثيل في الخدمة العامة . كانت في الشمال وفي الجنوب تشغل أكثر المناطق تخلفاً في البلاد . وفي السبعينات كانت الفوارق المذهبية ما تزال هكذا متصاحبة في لبنان مع تباينات اجتماعية ـ اقتصادية هامة جداً . فقد لفت النظر تحقيق أجرته جمعية تحديد النسل عام ١٩٧١ ، إلى العلاقات المتبادلة بين معطيات مذهبية وتباينات بين الدخول ، تموضع في السلم الاجتماعي ، مستوى التعليم ، الخ[١٥] .

علاقة بين الفئة الاجتماعية ـ المهنية الذكورية والعقيدة (٪)

عقيدة	مهن حرة	أرباب عمل ومدراء	مستخدمون وموظفون	جيش وقوى الأمن	حرفيون	مزارعون	تجار متظلون	عمال	آخرون
مسيحيون كاثوليك	٦	١٧	١٤	٩	٢٠	١٠	—	١٩	٩
غير كاثوليك	٦	٢١	١٣	٥	٢٤	٨	—	١٦	٧
سنّة	٤	١٦	١٣	٥	٢٢	٧	٣	٢٣	٧
شيعة	٢	١٣	١٠	٥	١٥	١١	٤	٣٥	٥
دروز	٣	٢٠	١١	٧	٢٧	٨	١	٣٠	٤

كانت نتائج هذا التقصي تشير إلى الاستقطاب المزدوج بين مسيحيين ومسلمين باتجاه زوال حظوة المسلمين ، ولدى المسلمين ، بين سُنّة وشيعة ،

باعتبار أن الشيعة هم الأكثر حرماناً فيما يتعلق بمستوى الحياة وفي المهن وفي التعليم ، وكانت الأمية أكثر تفشياً بين المسلمين ، باستثناء الدروز ، منها بين المسيحيين ، فهي تبلغ ٣١ ٪ من السكان الذكور الشيعة و ٧٠ ٪ من السكان الشيعة الإناث .

بعد عام ١٩٥٨ حاولت الشهابية ، بإصلاحاتها ، المُضيّ قدماً ، ربط المسلمين بالتنظيم الإداري وبمنافع تنمية البلاد . فنجح رؤساء الإقطاع الشيعة بحجز النتائج الاقتصادية لصالحهم (خصوصاً استصلاح الملكيات الكبرى) . وكانت هجرة أفقر الفلاحين الشيعة قد غدت طريقة للبقاء . غير أن بُنى الطائفة الاجتماعية - الاقتصادية راحت تتبدل قليلاً قليلاً : فإن نخبة جديدة أخذت تبرز من الجماهير الريفية قوامها من المعلمين والموظفين والأساتذة وأعضاء مهن حرة ، كانت تبعيتهم للطبقة السياسية التقليدية - رؤساء الإقطاع الشيعة - أقل نسبياً . وصار في وسع هذه النخبة الجديدة ، دون أن تخشى مجازاة اقتصادية ، التكلم بلسان المحرومين من الطائفة ، المكرهين على التزام الصمت حتى ذلك الحين ، والمستسلمين للبؤس .

في هذا السياق الاقتصادي والاجتماعي وهو في أوج تطوره ظهر الإمام موسى الصدر على مسرح السياسة اللبنانية عام ١٩٥٩ . ولد في قم عام ١٩٢٨ بإيران في عائلة فارسية الأصل موزعة بين بلدان ثلاثة : إيران والعراق ولبنان . وإليها ينتمي كذلك باقر الصدر الذي لعب دوراً كما رأينا في شيعة العراق . وبعد هجرات عديدة أقامت هذه العائلة نفسها زمناً طويلاً في منطقة صور (معركة) بلبنان لم تفارقها إلى العراق إلا حوالي عام ١٨٥٠ ومن هناك هاجر والد موسى الصدر بدوره إلى إيران .

وقد لفت موسى الصدر وهو عالم من علماء قم نظر زعيم الشيعة الروحي في صور عبد الحسين شرف الدين الذي أوصى له بأن يخلفه بعد موته . وهكذا اكتسب موسى الصدر إذن الجنسية اللبنانية ليأتي إلى الاضطلاع بزعامة الطائفة

الشيعية في لبنان . وقام نفوذه بداية ، في زمن أول على حظوته الشخصية وعلمه الديني الواسع وأرومته العائلية . وكان عليه وهو بصدد تنظيم شؤون الطائفة ، أن يؤدي به الأمر إلى إنشاء مجلس شيعي أعلى عام ١٩٦٩ ، مهمته أن يجمع ممثلين للأنتليجنسيا الشيعية (جميع أولئك الذين بدراساتهم أو بوظائفهم ، يلعبون دوراً في الطائفة) ، في إدارة الطائفة ويوازنوا هكذا سلطة الزعماء التقليديين ، القطب الآخر في المجلس الأعلى . وكان إنشاء هذا المجلس يتجه إلى تكريس انبثاق نخبة جديدة سياسياً واجتماعياً وإضعاف تأثير الزعماء الإقطاعيين الشيعة . وإذ تم انتخابه رئيساً لهذا المجلس في أيار / مايو ١٩٦٩ كان على الإمام موسى الصدر أن يصطدم بمعارضة هؤلاء الزعماء الإقطاعيين .

لقد شكل الكفاح ضد التباينات الاجتماعية الفاضحة في لبنان إلى حد المحور حيث يتجاوز الترف السفيه مع بؤس مدن الصفيح ، التوجه الأول لعمله ، الذي لم يتردد من أجله في اللجوء إلى جميع الأشكال من العمل ما عدا العنف : إضراب عام (١٩٧٠) ، إنذار إلى الحكومة مشفوع بالتهديد باستقالة وزراء الشيعة ، مظاهرات سلمية ولكنها مسلحة . هكذا اجتمع ١٠٠,٠٠٠ شخص في بعلبك في ١٨ آذار / مارس من عام ١٩٧٤ ، مكهربين به ، ثائرة ثائرتهم ، فأقسموا اليمين على الكفاح حتى لا يبقى في لبنان محروم واحد ، مظهرين على هذا النحو قوة « حركة المحرومين » ، التي أُنشئت في ٢٢ حزيران / يونيو ١٩٧٣ . ولسوف يكون من شأن حركة المحرومين هذه التشهير بفساد الدولة ، اختلال الأمن السائد في الجنوب وجور الزعماء الشيعة التقليدي ، وهي الأمور التي أخذ يقترح منذئذٍ بديلاً آخر لها . وفضلاً عن ذلك كان موسى الصدر يريد أن يتجنب إعطاء عمله طابعاً شيعياً صرفاً ، « طائفياً » وعدائياً تجاه الطوائف الأخرى . ولأجل هذا أنشأ عام ١٩٦٠ مع المطران الشرقي المونسينيور غريغوار حداد : « الحركة الاجتماعية » ؛ وشارك في عام ١٩٦٢ في الحوار الإسلامي - المسيحي موجداً عام ١٩٧١ لجنة تضم جميع الرؤساء الدينيين المسلمين والمسيحيين في لبنان الجنوبي ، وأخيراً باشر في عام ١٩٧٤ حواراً مع مثقفي جميع الطوائف، من شأنه أن يُفضي إلى إيجاد

سكرتارية مشتركة بين الطوائف وإلى التوقيع مع مسيحيي اليسار على ميثاق مشتركة .

ومن أجل تهدئة مخاوف المسيحيين ـ الذين كانوا ، لا بد ، من أن يحسوا بأنهم مهددين بكل طلب لتعديل التوازنات الاجتماعية ـ الاقتصادية القائمة ـ أعلن موسى الصدر بأنه لا ينوي إقحام التوازن الطائفي الذي تبلور تبعاً لإحصاء ١٩٣٢ ، على الرغم من أن قوام الطائفة الشيعية في نظره بات من ٦٠٠,٠٠٠ نسمة ، يتجاوز عددها عدد الطائفة المارونية نفسها ، التي ما تزال رسمياً هي الطائفة الأولى في البلاد . كذلك أظهر تعلقه بكيان الدولة اللبنانية ـ وهو شعور لم يكن في وسع المسيحيين إلا أن يقدّروه ـ مفضلاً للشيعة ، وضع « الأقلية التي لا تنال حقها من التمثيل » ، ولكن الهامة في ذلك في دنيا الأقليات اللبنانية بالغ الخصوصية ، على وضع أقلية مسحوقة في دولة عربية موسعة ذات أكثرية سنية بالغة التفوق .

أما وقد زودت ، عام ١٩٧٥ بفرع عسكري ، فإن « أمل » تنظيم حركة المحرومين وجدت نفسها مشاركة مشاركة وثيقة في المشاكل الناجمة عن الحضور الفلسطيني ، الهام في مناطق الشيعة بالجنوب ، المعرض بحكم هذا الحضور للغارات الإسرائيلية . وكان لهذا الوضع بالغ الإزعاج انعكاسات عميقة على بنية الشيعة اللبنانية ، إذ أن حركة هجرة الشيعة الجماعية الهامة باتجاه صيدا وبخاصة باتجاه بيروت التي أطلقتها تلك الغارات قد ساهمت بتفاقم التحضر الذي سبق أن بدأته هذه الطائفة . فعلى الصعيد السياسي تطوع جزء من الشبيبة الشيعية ، في الأيام الأولى في صفوف الفلسطينيين . وفي الحقبة الرئيسية من الحرب الأهلية لعام ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ كان عدد كبير من الشيعة في عداد « الفلسطينيين التقدميين » . إلا أن موسى الصدر حاول من جهته أن يتبنى موقفاً وسطاً ، محافظاً على الاتصال بالمعسكر المسيحي ، هادفاً من أجل وضع حد للمعارك ، عاملاً على إنهاء حصار قرية قاع المحاطة من الشيعة ، منادياً بالجهاد (بصورة غريبة) لصالح الأقليات المسيحية المعرضين للخطر في

المناطق ذات التفوق المسلم . كذلك ظل يرفض دائماً السير في صف المتطرفين من الفلسطينيين التقدميين . وبسرعة انفصل الإمام موسى الصدر عن هؤلاء الفلسطينيين التقدميين وعقد صلات وثيقة مع سوريا وبخاصة بعد القطيعة، في شباط ـ آذار / فبراير ـ مارس ١٩٧٦ ، بين دمشق ومنظمة التحرير الفلسطينية والحركة القومية اللبنانية ، التقدمية ـ العلمانية . وكانت هذه القطيعة قد حدثت حول مسألة استمرار الحرب ثم دخول الجيش السوري إلى لبنان في أيار / مايو ١٩٧٦ . فإن حركة أمل، مع قوى إسلامية أخرى ، أنكرت على الحركة القومية الاستئثار بتمثيل الاسلام اللبناني ووقفت تعارض بنشاط الحزب الشيوعي في لبنان الجنوبي .

وهنا نجح الإمام موسى الصدر حيث فشل التقدميون من الشيعة العلمانيين فشلاً تاماً ، على وجه الدقة بسبب موهبته الشخصية ونفوذه الديني حول تعبئة الرموز الشيعية لأغراض سياسية ـ اجتماعية ثورية . فالاحتفاء الديني بذكرى عاشوراء كـ « تعبير عن شعور جماعي بالاثم ينتقل من جيل إلى جيل خيانة الأجداد »[٦٦] ، الطقوسي ، الماسوشي Masochiste أساساً ، كان يؤسس التحويل إلى الذات لعدوانية لا مخرج لها . ولم يفت التقدميون الشيعيون أن يطالبوا بإبطال الاحتفال بهذه الذكرى باعتبارها تخدم المحافظة على النظام الاجتماعي القائم وتحول عن النخبة الشيعية التقليدية كل شكل من أشكال المعارضة . وكانت هذه النخبة التقليدية تظهر على وجه العموم تعلقها بالمحافظة على هذا الاحتفال ، وبخاصة في عام ١٩٣٦ عندما تدخلت لإعادة القيام به بعد إلغائه المؤقت في عام ١٩٢٠ . وفي عام ١٩٧٠ دعا بعض التقدميين من الشيعة أهالي النبطية التخلي عن ممارسات القصاص الذاتي وتوجيه غضبهم إلى « أعداء الأمة » وإلى « أعداء الطبقة » . فقدموا على أنهم يعملون على انقسام الطائفة وتم اعتقالهم . وجدد الإمام المحلي الشيخ جعفر الصادق الدعوة إلى التكفير عن الذنوب بالجلد بالسوط . . .

وفي شباط / فبراير ١٩٧٤ ، إبان الاحتفال بعاشوراء ، نجح الإمام

الشيعة نفسها ، تماماً كالجور الأعم والغي الذي يهدد بتفجير البنى في لبنان . مع ذلك كان يشكي بالغ الوضوح من مزاولة الاستئثار بالسلطة داخل الطائفة الثوري ، من دون أن يظهر بأنه يخاطر بوحدة الطائفة ولا برمزها الديني . إلا أنه موسى الصدر في تقديم الاحتفال المأسوشي في لائحة سياسيين من النمط

وطلب إلى الشيعة بألا « يكتفوا بهذه الاحتفالات » وحدها بعد الآن . . لتجنب أن تصير « طقوساً » ورسميات شكلية ومتحجرة يختفي وراءها الجناة ، والتي تسمح للطغاة التخلص من المسؤوليات التي يتحملونها أمام الشعب . يجب ألا تصبح الدموع والمشاركة في المآتم بديلاً عن العمل ، وسيلة لتجنب الغضب والثأر ، « عذر لعدم القيام بعمل بناء »[12] . ومنذ ذلك الحين (٤ و ٥ شباط / فبراير ١٩٧٤) راحت أيام الهيجانات الاجتماعية ، مظاهرات عمالية ، وإضرابات ، في صيدا خاصة ، في مواكب يسير على رأسها الإمام ، تتلاحق كالتعاقب المنطقي للاحتفال بعاشوراء ، وقد أخذ موسى الصدر يفسرها من جديد ويغنّي لها باتجاه ثوري .

وفي آب / أغسطس ١٩٧٨ ، كان على موسى الصدر أن يختفي في ظروف غير واضحة ، أثناء رحلة رسمية إلى ليبيا . وقد أثار هذا الاختفاء الغامض ردود فعل عنيفة معادية لليبيا في الطائفة الشيعية اللبنانية والدولية . تلاه نزاع طويل بين الرئيس القذافي والإمام الخميني الذي كان موسى الصدر مقرباً منه كثيراً . ولم تقبل إيران باستئناف علاقاتها الديبلوماسية مع طرابلس الغرب إلا في تشرين أول / أكتوبر ١٩٧٩ مراعاة للنزاع العراقي - الإيراني وبسبب الدعم العسكري الذي قدمته ليبيا إلى طهران .

بعد اختفاء الإمام موسى الصدر تولى إدارة أمل مجلس قيادة برأسه على التوالي حسين الحسيني ونبيه بري (وهو الرئيس الحالي) . وإذ وقفت منظمة أمل تعارض زعماء الشيعة التقليديين من مثل كامل الأسعد رئيس المجلس النيابي ، وتعارض الحركة القومية والفلسطينية على حد سواء فإنها رأت صفوفها تتضخم بجميع الشيعة الذين غادروا الفلسطينيين التقدميين . ففرضت حالها

كقوة سياسية ـ عسكرية رئيسة في وسط شيعي ، ونشاط مدعوم من السوريين الذين كانوا يأملون بموازنة التأثير العراقي على الفلسطينيين القدمين وأن يمتلكوا كتلة مناورة في وجه منظمة التحرير الفلسطينية ، انتهى الأمر بأمل إلى السيطرة بالسلاح على مناطق هامة : ضاحية بيروت الجنوبية باستثناء المخيمات الفلسطينية ، وعلى عدد من أحياء بيروت الغربية ، وعلى المنطقة الشيعية من البقاع والمناطق الشيعية من الجنوب . وفي آذار / مارس ١٩٨٠ وضعتها مجابهات جديدة في معارضة جبهة التحرير الفلسطينية ومعارضة الموالين للعراق وللشيوعيين .

٤ ـ سلطة طهران والمنظمات الشيعية « الإسلامية » :

ليس من المشكوك فيه أن الشيعة اللبنانيين اغتبطوا منذئذ بالتمتع ، على غرار الأقليات الأخرى ، بدولة ـ حامية متمثلة بإيران الخميني ، مستعدة لتقديم جميع ألوان المساندة والتعزيزات بالرجال الضروريين (كوماندوس متحمسون يأتون فيندمجون بجيوشهم الخاصة) .

ومنذ كانون الثاني / يناير ١٩٧٩ ، وقد دبّ فيها النشاط اقتداء بمثل الثورة الإيرانية . كان يُنظر إلى أمل أحياناً على أنها امتداد من امتدادات الثورة الإيرانية في الخارج . وكانت تدافع عن نفسها بإلقاء التهمة على حركة أمل الإسلامية التابعة لحسين موسوي (المطرود من أمل في عام ١٩٨٢) الذي أبرز نفسه بالتزامه بتأييد الثورة الإيرانية الأكثر تميزاً . ويبدو أن الإلتزام بإطاعة طهران كان من شأنه تقسيم الشيعة اللبنانيين المناضلين: إذ ثمة زمرة ثالثة، **الجهاد الإسلامي** ظهرت ، متصفة بفعاليتها الإرهابية وبالتزامها بلا تحفظ بإيران ، مدعيةً القيام بسلسلة من التفجيرات (تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٣ ضد مراكز قيادة القوى الفرنسية والأميركية في بيروت ؛ تشرين ثاني / نوفمبر ١٩٨٣ ضد عمارات القوى الإسرائيلية في صور ؛ كانون أول / ديسمبر ضد التمثيلات الفرنسية والأميركية في الكويت) . وراحت **الجهاد الإسلامي** تؤكد رغبتها في إقامة نظام إسلامي في بيروت . وظل هدفها المباشر إسقاط نظام أمين

الجميل. وكانت تريد تنحية القوة المتعددة الجنسيات (أميركية وفرنسية وإيطالية وبريطانية) التي كان من شأنها، في نظرها، إرتكاب خطأ مزدوج بإبقاء هذا النظام على قيد الحياة وبخدمة السياسة الغربية، إذ ترمي إلى الحيلولة دون انتشار الدعاية للثورة الإسلامية الإيرانية في لبنان وفي المنطقة كلها. إذ أعلن الجهاد الإسلامي المحلية تنضوي في المخطط الخميني بعداء الأوسع إعلان إمبراطورية شيعية بقيادة طهران. هذه الإمبراطورية التي إذ تشمل ابتداء إيران ولبنان والعراق، سوف ترمي فيما بعد إلى ضم إمارات الخليج وتسعى إلى قلب جميع الأنظمة الموالية للغرب ولا سيما نظام العربية السعودية. وكان الآن الإرهابيين، التابعين لجنسيات متعددة، الذين تدبرهم إيران وقد تدربوا في معسكراتها أو المعسكرات اللبنانية مخططاً آخر مدخراً محدداً للتدمير هو تخريب نهاية الخط السعودي للبترول في رأس تنورة على مقربة من الظهران وكذلك مخططاً لضم الجزر التي تحكم الوصول إلى مضيق هرمز. وتكراراً لـ «نظام الحشاشين» الإسماعيليين القديم سوف تُضاعف هذه الشبكة من المتطرفين المتعصبين، على الأرجح خلق تنظيمات غير متناسقة ظاهراً. فإن الانطباع بالفوضى الذي تثيره هذه الكثرة من الزمر الشيعية المتشابكة تقريباً لا ينبغي المغالاة فيه مع ذلك لأن الفوضى كذلك ربما تكون مقصودة ومنظمة. إذ كثيراً ما كانت الساحة السياسية اللبنانية غنية بالفرق الانشقاقية الوهمية المقصود بها «تمويه آثار» المسؤوليات.

من جهتها تريد أمل التي ظلت التنظيم الشيعي الأكثر تمثيلاً، لا تنفي بأنها اتخذت أبعادها بالنسبة لطهران وتدافع عن نفسها بالقول بأنها تبنت جميع الأفكار الخمينية ولا سيما تلك المتعلقة بخلق «إمبراطورية إسلامية» عظمى في الشرق الأدنى. كذلك فإنها تنفي اليوم أنها ودت لو تقيم (ولا سيما مع الشيعة العراقية) «الدولة الشيعية» الكبرى. التي أرادت حركة المحرومين أن تكون تجسيداً لها. الواقع، يبدو أن فقدان الحماس لدى الشركاء المحتملين، كان له دور كبير في العدول عن ذلك وفي انكفاء شيعي أمل للاقتصار على أهداف أكثر تخصيصاً بلبنان. فقد قدم زعماؤها التعلق بالكيان اللبناني منذئذ على غيره؛

هؤلاء الزعماء الذين عزا إليهم ذات يوم أثناء الحرب الأهلية ، مشروع انفصالي : هو مشروع خلق جمهورية إسلامية في البقاع . وهذا التعلق نفسه ينطوي على رفض المشاريع (الرامية إلى الوحدة العربية) لانصهار لبنان بكيانات أوسع بين العرب لا يكون في وسع الشيعة اللبنانيين في خضمها إلا أن يفقدوا وزنهم النسبي . فالشيعة اللبنانيون الذين يتعرفون على أهدافهم في أمل يقولون هكذا إنهم يريدون الاستمرار في التعايش مع العنصر المسيحي والسني ، ولكن في علاقات اجتماعية مختلفة : يبقى موضوعهم الأساسي هو المطالبة بمشاركة أكبر للشيعة في السلطة ، على حساب السنة وكذلك على حساب الموارنة، ورفع مستوى الحياة الأشد فقراً من الطائفة . وهذه المطالب تقتضي إعادة تحديد أسس الميثاق الوطني اللبناني التي طالب ممثل أمل في مؤتمر المصالحة في جنيف (تشرين الأول ـ تشرين الثاني / اكتوبر ـ نوفمبر ١٩٨٣) ثم في لوزان (نيسان / أبريل ١٩٨٤) ، نبيه بري ، كما طالب بها الزعماء الآخرون من المعارضة: وليد جنبلاط، رشيد كرامي وسليمان فرنجية. هكذا فإن أمل تأمل في أن ينال الشيعة نصيباً أكبر من « قرص الحلوى اللبناني » ، أكثر بالنظر إلى وزنهم العددي . كذلك وجهوا انتقاداً للجهاز الطائفي من أجل إسناد المراكز في الدولة دون امتداح علمانية الدولة لذلك : فإن الشيعة يتمسكون كثيراً بالإبقاء على مكاتب الأحوال الشخصية، إحدى الأساسات الأساسية للخصوصيات الطائفية وكذلك بالمحافظة على الوزن السياسي للنفوذ الديني .

٥ ـ الآفاق المستقبلية للشيعة في لبنان :

يبدو جيداً ، على جميع الأحوال أنه على لبنان المستقبل ، في مؤسساته نفسها ، الاعتراف للطائفة الشيعية بوزن سياسي أكبر كثيراً مما كانت تحظى به في الماضي فإن أحداث شباط / فبراير ١٩٨٤ قد أظهرت أن زعيمها ، المحامي نبيه بري ، كان ، بداعي نفوذه على أمل بل وأيضاً بالنظر إلى تأثيره على الشيعة في الجيش الوطني (ما يقرب من نصف عدده من الشيعة) أحد مفاتيح موقف التوازن غير المستقر بين زعماء النزاع اللبناني . أما وقد حاول

أمين الجميل تجربة القوة بدفع الجيش الوطني إلى الهجوم على معاقل الشيعة في بيروت الجنوبية ، فإنه بهذا جرّ ذلك الزعيم الشيعي المتمسك بالشرعية والمعتدل نسبياً ، المشجع حتى ذلك الحين على بقاء جيش لبناني مركزي ، إلى قطع علاقاته بالنظام من أجل المزيد من الاقتراب ، أيضاً ، من دمشق ومن جبهة السلام الوطنية المعارضة ، التي لم يكن منتسباً إليها . فكان نداء نبيه بري ، الموجه إلى الجنود الشيعية بالعصيان ، والمتبوع بالنتيجة ، - وهو عمل لم يكن مصمماً على القيام به حتى ذلك الحين - الأمر الحاسم في حرمان أمين الجميل من شطر كبير من وسائله العسكرية وأتاح لأمل الاستيلاء على بيروت الغربية ووفر للمعارضة مرتكزاً حاسماً . فما كان من شأن الموقع الفصل في الموقف المكتسب من الطائفة الشيعية ، سواء بسبب وسائلها البشرية وقدرتها التعبوية ، ومساندتها الخارجية ، أم بواقع الاعتدال النسبي الذي يتمتع به زعيمها خليفة موسى الصدر ، إلا أن يبشر لصعودها السياسي في الإطار اللبناني .

III - شيعة العربية السعودية والبحرين

١ - الشيعة والوهابية : الماء والنار :

يقدر عدد الشيعة في المملكة العربية السعودية بـ /٤٥٠,٠٠٠/ نسمة . يقطنون بصفة رئيسية الأحساء ، المقاطعة الشرقية ، والمركز البترولي الرئيسي حيث يشكلون أكثرية واضحة . كما تشتمل المدينة المنورة على عدد منهم . ينتمون ، جميعهم ، إلى الشيعة الاثني عشرية . وكالشيعة في العراق وفي لبنان ، يرجع معظمهم إلى أصول عرقية عربية ، والذين هم من أصول إيرانية بينهم أقلية . وكانت منطقة الإحساء هذه في القرن العاشر مشمولة بالدولة القرمطية التي أنشأها أبو سعيد الجنابي . وكانت هذه الدولة كذلك تضم البحرين الحالية . وفي القرن الحادي عشر ، بعد أن أعادتها إلى السُّنة قبيلة محلية هي قبيلة ، بونيد عرفت هذه المنطقة شكلاً من أشكال الاستقلال الذاتي حتى جاء الاحتلال العثماني عام ١٥٩١ . ومن جديد حققت لها قبيلة أخرى هي قبيلة

بني خالد (سنية) حقبة من الاستقلال الذاتي امتدت من ١٦٦٩ إلى ١٧٩٤ وفيما بعد ذلك تعاقب على السيطرة الوهابيون والعثمانيون : الوهابيون من ١٧٩٤ إلى ١٨١٩ ثم العثمانيون من ١٨١٩ إلى ١٨٣٥ عندما انسحبت منها جيوش محمد علي المصرية ، ثم من جديد الوهابيون من ١٨٣٥ إلى ١٨٧٢ ، باستثناء مدة عام ١٨٣٩ ، وسيطرة عثمانية من ١٨٧٢ إلى ١٩١٣ وأخيراً منذ ١٩١٣ وهابية .

كانت السيطرة العثمانية ، على ما يبدو ، تلقى ولا شك تسامحاً أكبر من شيعة الأحساء ، من سيطرة الوهابيين : ذلك أن الوهابيين متشددون ، يسعون للعودة إلى الإسلام في أصوله الأولى ، زمن الرسول . فهم يقفون تماماً على نقيض التصورات الشيعية ، مستبعدين بخاصة أية وساطة ، أياً كانت بين الله والمؤمنين (باستثناء الرسول) ويبدون على وجه العموم معادين جداً للشيعة ، المهرطقين في نظرهم . فأبطلوا شعائر الشيعة الدينية . وفي نيسان / أبريل عام ١٩٠٢ في حكم عبد العزيز بن سعود مؤسس المملكة الوهابية الأولى ، هاجم الوهابيون كربلاء المدينة الشيعية المقدسة في العراق ، لوضع حد لتعبد الشيعة لمشاهد العلويين ، التدنيسي في نظر الوهابيين . فدنسوا ضريح الحسين ، وقتل عدد كبير من الشيعة . وكان على ابن سعود نفسه أن يقتل بضربات أحد أولئك الشيعة الناجين من مذبحة كربلاء . وهذا يعني القول بأن مناخ العلاقات بين الوهابيين والشيعة لم يكن أبداً حسناً . وعلى نقيض الإدارة العثمانية المتراخية نسبياً ، لأنها كانت تستغني عن حاكم مقيم ، فإن السلطة الوهابية كانت شديدة التدقيق في المقاطعة ولا سيما بعد إعادة فتحها عام ١٩١٣ ، وبالغة التشدد في قضايا الضرائب ، حيث منها لهيئة ضرائب المملكة ، وبالتالي الاغتصابية : حيث انتزعت أراضي كبار الملاك العقاريين ، في حين كانت الأموال العامة تذهب إلى الخزانة الملكية . وجرى تعيين حاكم سني من قبيلة بني جلوي وصار اختيار الحاكم فيها منذ ذلك الحين عادة ثابتة لا تتغير وبإفقار الشيعة على هذا النحو اضطر بعضهم إلى الهجرة .

باكتشاف النفط في الأربعينات واستثماره تشكلت طبقة عمالية ،

وقد عبرت هذه البروليتاريا الشيعية ، المستاءة من وضعها معظمها من الشيعة . وقد عبرت هذه البروليتاريا الشيعية ، المستاءة من وضعها المنظمة في إطار نقابات ، عن مطالبها الاقتصادية ، بحمية إبان إضرابات الأعوام ١٩٤٧ ، ١٩٥٣ ، ١٩٥٦ و ١٩٦٧ . ولم يمض وقت طويل حتى جاءت معارضة سياسية تمد هذه المطالب المهنية . وهكذا قامت تعلّلها معارضة من النمط القومي لسياسة القادة الموالين للغرب ، فتركزت حول قضية تجديد امتياز القاعدة العسكرية في الظهران للولايات المتحدة . فعلى غرار موقف شيعة العراق المعادي للبريطانيين فيما بين الحربين ، كانت هذه المعارضة تكشف عدة معلّلات : رفض الغرب العامل على التمزيق ثقافياً ، رفض هيمنة مسيحية ، غير إسلامية ، وكلاهما ، كلا الرفضين متضمّنان في رد فعل الدفاع القومي ، شأن الدفاع عن مصالح الشيعة الزمنية ، السياسية - الاقتصادية والدينية . فإن هذه المعارضة الشيعية سرعان ما آلت من جهة أخرى إلى المطالبة كذلك بمراكز أكثر في الإدارة التي كان الشيعة السعوديون شأنهم شأن أمثالهم العراقيين واللبنانيين تماماً ، مستبعدين منها . هنا ، خصوصاً وأن الوضع كان محياً يرى الشيعة أنفسهم فيه ، من جهة أخرى ، محرومين من حرية التعبير بالنسبة لكل ما يتسم بالتبشير الديني (تاريخ الشيعة ، مضمون المذهب ، إلخ) ، بل وأحياناً من حرية العبادة . أضف إلى ذلك أنهم كانوا خاضعين للشريعة السنية ما عدا بالنسبة للحالة المدنية . ففي حين أنه كان على الشيعة في بلدان عربية أخرى يشعرون بأنهم مهددون بتقدُّم الأفكار العلمانية (العراق خاصة ، وحتى لبنان بدرجة أقل) ، فإنهم في العربية السعودية ، إذ هم لائذون في ذرى وهّابية متصلّبة ، فإن ما كان يثير لدى الشيعة ردود فعل للدفاع الديني هو كذلك التناقض المذهبي بين العقيدتين الإسلاميتين .

وهكذا بتضافر جميع هذه الحوافز من الضغائن راحت الشيعة تغدو التربة المختارة لأحزاب المعارضة السياسية . ولسوف تكون توجهاتها السياسية كما في العراق وفي لبنان متأثرة تأثراً شديداً بالانقسام العرقي الموجود بين الشيعيين العرب والشيعيين المتحدرين من أصول غير عربية : إيرانيين وباكستانيين أساساً . هنا ، كما في أي مكان آخر كانت اليهودية العربية تقرب الشيعة العرب

من السنة العرب في المعارضة ، وتيسر انجذاب الشيعة إلى القومية العربية .
وبالمقابل فإن الماركسية ، المنظور إليها ، غالباً ، على أنها تضع على وجه العموم القيم ذات النمط القومي موضع الشك ، وعلى الأخص تخبوية العرق العربي ، تجند مؤيديها بخاصة من الشيعة ذات الأصول غير العربية (بل ومن المستعربين من زمن طويل) . أما الشيعة من الأصل العرقي العربي يفضلون الانخراط في الحركات الثورية ذات النزعة العربية الوحدوية ، مثل اتحاد شعب شبه الجزيرة العربية ، الموالي للناصرية ، المؤسس عام ١٩٥٧ والحزب الديمقراطي الشعبي ، الموالي للبعث ، المؤسس عام ١٩٦٥ . واتجهت أقلية منهم نحو جبهة التحرر القومية ذات الولاء الماركسي ، المؤسسة عام ١٩٥٤ والتي كان من شأنها في عام ١٩٧٥ ميلاد الحزب الشيوعي في المملكة العربية السعودية ، وقد اجتذبت جبهة التحرر القومية (F.L.N) تلك الماركسية ، ووليدها الأخير الحزب الشيوعي العربي السعودي (PCAS) ، بصورة رئيسية عناصر الشيعة ذات الأصل العرقي غير العربي . وفي السنوات ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ اضطلعت هذه التشكيلات جميعها بأعمال تخريبية . ففي آذار/ مارس قامت عناصر من هذه التنظيمات السرية للمعارضة جريمة اغتيال حاكم منطقة الإحساء سعود بن جلوي وثلاثة أشخاص من عائلته . ومن أيلول / سبتمبر ١٩٦٩ ، إلى مطلع تشرين أول / أكتوبر ١٩٧٠ ضرب الحرس الوطني الذي هرع على عجل ، حصاراً على منطقتي القطيف ومادا اللتين كانا في غليان تام .

ولقد جسّد نجاح الثورة الإيرانية تشجيعاً محققاً لهذه المعارضة الشيعية الداخلية . ففي ٢٧ تشرين ثاني / نوفمبر ١٩٧٩ أتاح الاحتفال بعاشوراء الفرصة لمظاهرات معادية للنظام في عدة مدن ، أسفرت عن العديد من القتلى والجرحى . وعلى الرغم من الاعتقالات التي نجمت عن ذلك فإن الهياج الشعبي تضخم من جديد في الأول من شباط / فبراير ١٩٨٠ ، استجابة للنداء الذي أطلق أثناء الخطبة في أهم جامع بالقطيف بمناسبة مرور عام على عودة آية الله الخميني إلى إيران ، فهوجم بنكان عندئذ وقتل أربعة أشخاص وأحرقت إدارة الكهرباء ، وخمسون أوتوكاراً ، إلخ .

ومحاكاة لدعاية طهران التي راحت تفضح الطبيعة « اللا إسلامية » للنظام الوهابي ، اتخذت المعارضة الشيعية موضوعاً أساسياً لها نقد مسلك القادة السعوديين ، المتمثل لدى البعض برخاوة الأخلاق و « المضمن في الغربية » لدى آخرين بصورة عامة ، والبعيد ، في التطبيق عن مبادىء الإسلام الذي لم يكن يفوتهم التشنّع به رسمياً . غير أن هذه المعارضة الشيعية المحلية لم تشكل أبداً ، بحصر المعنى ، تهديداً خطراً في نظر السلطات السعودية . فبعد الهجوم على الحرم المكي في كانون الثاني / يناير ١٩٨٠ اتخذت هذه السلطات مع ذلك احتياطها بترحيل عشرات الآلاف بساحات ـ قلابة ، كاملة ، من الشغيلة النازحين ، بينهم عدد كبير من الشيعة ، المعتبرين سياسياً غير مأموني الجانب . فضلاً عن أن مجرد الهجوم على الحرم المكي نفسه ، البالغ الأذى للنظام ، لم يكن مرتبطاً مباشرة بالنزاع الشيعي المحلي . فإن العناصر المتصفة بالـ « تعصب الديني » ، مصدر الهجوم كانت تنتمي بالعدد الأكبر منها ، إلى قبيلة عتيبة ، إحدى أقوى قبائل المملكة ـ وهي كثيراً ما كانت تتمرد على السلطة في الماضي ـ وتعبر عن منازعة « القوة البدوية » التي ما زالت واقعية (عتيبة وقحطان) . ولم يكن محمد عبد الله ، أحد أعضاء قبيلة عتيبة ، الذي نادى به مهدياً مهاجمو مكة ، وهم بأكثريتهم العظمى من السُّنَّة ، ينتسب إلى التصور الشيعي للمهدي (من سلالة علي) ، وإنما ، ضمنياً ، لتصور المهدي وفقاً للمفهوم الشعبي السُّنِّي الذي يعزو هذه الصفة إلى كل مسلم فاقد الرموز الإلٰهية ولكنه مزود بصفات أخلاقية وبعلم ديني نادر ، يجعلانه جديراً للقيام بدور هاد ، ناصح وزعيم للمؤمنين . ومع ذلك لا يمكن الشك في أن النزاع الشيعي ، المتجلي في الاهتياج المكرر في المقاطعة الشرقية من المملكة (ولا سيما في القطيف عام ١٩٨٠) والرامي إلى تقويض شرعية الحكام الدينية في الرأي العام ، كان ترويجاً لمزاعم المعارضين السُّنَّة الذين كانوا هم أنفسهم يصمون العائلة المالكة بالـ « انحرافية » الدينية . ذلك أن المنازعة الشيعية المحلية قد اكتسبت فعالية ما بهذا المعنى ونتيجة غير مباشرة ، فإن المنازعة الدينية الخاصة

بالث النشاميين وقد وجدت تحريضاً قوياً وتشجيعاً في جميع اشكال « الحمّى الإسلامية » التي أطلقتها الثورة الإيرانية .

٢ ـ الشيعة الأكثرية في البحرين وقوانين الجاذبية في الخليج :

إن تاريخ الشيعة في البحرين يقدم مشابهات كثيرة بتاريخ الشيعة في مقاطعة الإحساء السعودية ، جيرانهم الأقربين . بيد أن النسب هنا مختلفة ، بالنظر إلى أن أكثر من ٥٠٪ من سكان البحرين هم من الشيعة (الإثني عشرية) منهم ٩٥٪ من أصل عرقي عربي و ٥٠٪ من أصل إيراني (من هجرات حديثة وقديمة) . وكالإحساء كانت جزر البحرين في عداد الدولة التي شكلها القرامطة على حساب الإمبراطورية العباسية السنية . وفي حوالى منتصف القرن الحادي عشر أعاد العباسيون فتح البحرين التي انتقلت فيما بعد إلى السيطرة البرتغالية (١٥١٤ ـ ١٦٠٢) ، ثم ، مع انقطاعات قصيرة ، إلى حكم الفرس الذين عيّنوا عليها حكاماً عرباً من السنة . ومنذ عام ١٧٨٣ فإن سلالة بني خالد الحاكمة العربية السنية تدير البحرين ، متسامحة بإزاء ممارسة الدين الشيعي ، الذي يبلغ عدد أتباعه في البحرين حوالي ١٦٠,٠٠٠ .

شأنهم في العراق وفي لبنان وفي المملكة العربية السعودية ، ينتمي شيعة البحرين في معظمهم إلى الطبقة الأقل يسراً في المجتمع ويعيشون بصورة رئيسة من الزراعة وصيد اللؤلؤ . وجعل اكتشاف البترول عام ١٩٣٢ واستثماره من هؤلاء الفلاحين وصيادي اللؤلؤ عمالاً في الصناعة البترولية ، مكافحين ببالغ النشاط من أجل تحسين ظروف وجودهم ومستوى حياتهم ، دون أن يربطوا ، مع ذلك ، مطالبهم هذه بالدفاع عن طائفتهم أو بارتقائها . وهكذا شاركوا إلى جانب العمال السنة في إضرابات عديدة ، قمعت جميعها بسرعة : إضرابات الأعوام ١٩٣٨ ، ١٩٤٥ ، ١٩٥٦ ، ١٩٦٥ وتلك التي تعاقبت من جديد في عام ١٩٧٢ وفي ١٩٧٥ .

وقد شكلوا ، سياسياً ، جزءاً أساسياً من أتباع تشكيلات المعارضة : جبهة التحرير الوطنية في البحرين التي نشأت في شباط / فبراير عام ١٩٥٥

والجبهة الشعبية ، وهي إنشاق من الجبهة الشعبية لتحرير عمان والخليج العربي .

وفي كانون الأول / ديسمبر ١٩٧٢ تكون مجلس تأسيسي حصل فيه الشيعة على ١٤ من ٢٢ مقعداً بطريق الإنتخاب ، كما حصلوا على أكثرية المقاعد في الجمعية التشريعية المنتخبة في ٧ كانون الأول / ديسمبر عام ١٩٧٣ . وقد أدى طابع مطالبهم الإجتماعية والسياسية (المشاركة المتزايدة في القرارات السياسية) ، المعتقد بأنها تقدمية أكثر مما يجب ، بالأمير ، الشيخ عيسى بن سلمان آل خليفة إلى حل هذه الجمعية وتعليق الدستور في ٢٦ آب / اغسطس ١٩٧٥ .

وعلى شاكلة أمثالهم جميعهم في البلدان العربية الأخرى تلقى شيعة البحرين التأثير التعبئوي للثورة الإسلامية ، متلمسين تشجيعاً في نجاحاتها الأولى : سقوط الشاه وعودة آية الله الخميني من المنفى . وهكذا توجهت مظاهرات سلمية متعاطفة في مناسبات عديدة إلى السفارة الإيرانية : في حزيران / يونيو ١٩٧٩ ثم في آب / اغسطس ١٩٧٩ للإحتجاج على إعتقال السلطات للشيخ محمد علي العكري لدى عودته من زيارة آية الله صادق روحاني في إيران ، وأخيراً من جديد ، في ١٣ أيلول / سبتمبر من السنة نفسها . وفي ٢٤ أيلول / سبتمبر كان آية الله هذا نفسه يدعو من إيران البحرينيين إلى إسقاط الشيخ عيسى إذا رفض هذا الشيخ الخضوع للـ « مبادىء الإسلامية » ، ويعلن أنه على استعداد إذا اقتضى الأمر قيادة حركة ثورية لهذا الغرض . ويبدو أنه كان لهذا النداء بعض الصدى في أوساط الشيعة في البحرين .

وتجاه تنامي النشاطات السرية رأت السلطات من الصواب القيام باعتقالات عديدة . وفي ٣٠ تموز / يوليو ١٩٨٠ لأول مرة أظهرت رسمياً عن وجودها « جبهة إسلامية لتحرير البحرين » ، مركزها في طهران ، بإذاعة بلاغ ينوه باعتقال مئات من الشيعة في البحرين . ويظن أن الزعيم (الإيراني) لهذه

الجبهة كان حجة الإسلام الهادي الهدرسي ، المسؤول في طهران عن إدارة شؤون الخليج . وفي ١٣ كانون الأول - ديسمبر ١٩٨١ تم اعتقال أكثر من ستين شخصاً منتمين إلى هذه الجبهة ، أصلهم من البحرين ومن بلدان أخرى من الخليج ، بتهمة الإشتراك في مؤامرة واسعة النطاق هدفها ربط البحرين بإيران ونشر الثورة إلى بلدان أخرى من الخليج . فإن مطالب إيران في البحرين ، المعلن عنها في أعلى المقامات في طهران ، لم يفتها أن تغذي هواجس ضم في الإمارة ، وبدافع من إحساسهم بأن البحرين ، أكثر أيضاً من الكويت وبلدان الخليج الأخرى هدف الثورة الإسلامية المميز ، سارع قادة البحرين على عجل بالإنضمام إلى الأحلاف والمفاهمات الرامية للدفاع الجماعي عن هذه البلدان ، مفضلين ، إذا اعتبرنا كل شيء ، الدوران في الفلك السعودي على أن يسقطوا في حقل الإنجذاب إلى إيران . وهكذا قادت البحرين حقيقة خطر الضم الواقع ومداه ، إلى التوقيع في ١٩ كانون الأول / ديسمبر ١٩٨١ على إتفاق أمن مع العربية السعودية ، جاء مكملاً ومعززاً للعدة المشتركة المقامة بإسم تعاون البلدان المشكلة لمجلس التعاون الخليجي (العربية السعودية ، الكويت ، قطر ، الإمارات العربية المتحدة ، البحرين ، عمان) ، الناشيء في آذار / مارس من نفس العام . تماماً كما في العراق مع ذلك ، أظهرت سلطات البحرين قناعتها بولاء العناصر الشيعية المنتمية للأصول العربية للنظام ، والواقع أنه لم يكن واضحاً في حالة العكس كيف كان يمكن للنظام البقاء إزاء منازعة آخذة في الإنتشار من جانب أكثر من نصف سكان البلاد ، فالمعارضة الشيعية لكي تكون محصورة للغاية في نواة العناصر العرقية ذات الأصل الإيراني لا تمثل في ذلك خطراً واقعياً أقل ، قمينا دائماً بأن يشكل لإيران القريبة جداً رأس جسر .

وإننا لنجد كذلك نواة هامة من الشيعة الإمامية في الكويت (٣٠٠ إلى ٤٠٠,٠٠٠ نسمة) وجماعة أقل عدداً في دبي .

هوامش الفصل الرابع

(١) Abbas Kelidar : The Shii Imami Community and Politics in the Arab East , in Middle Eastern Studies , Aut , 82 P. 13

ومن أجل تاريخ عام شامل للطائفة ، انظر : D. M. Donalson : The Shi'ite religion

Londres 1933 - Moshe Zeltzer : Minarities in Iraq and Syria in people and cultures of the Middle East , Random hause New-York 1969.

Abbas Kelidar : The Shii Imami Community...

(٢) Abbas Kelidar : The Shii Imami Community ...

(٣) Laurent Chabry : «Kassem», in G. Fisher (dir.), Hommes d'Etat d'Asie et leur

(٤) politique , Faculté de droit Paris V/ Etabliss . Bruylant , Bruxelles , 1980

(٥) برنارد فيرنيه : عراق اليوم ، ارمان كولان ، باريس ١٩٦٣ ص ٣٤٢ ، فصل : «العَلَم الجديد والأقليات» .

(٦) Laurent Chabry, «Kassem» مصدر سابق ص ٢٥ ؛ حول الشيوعية ومسألة الأقليات اقرأ حميد الشاوي : مضمون النزاع الشيوعي في العراق وفي سوريا في : مغرب ومشرق ، وثائق فرنسية عدد ٦٣ أيار - حزيران (مايو - يونيو) ١٩٧٤ ص ص ٦٣ ، ٧٦ ونجد في حنا بطاطو Hanna Batatu إشارات دقيقة جداً وهامة عن الشيعة في الحزب الشيوعي العراقي على جميع مستوياته (حتى العام ١٩٦٣) ، في كتابه The Old Social Classes and The Revolutionary movements of Iraq , Prineetan University Press, Prineetan, 1978 والكتاب نفسه يشير كذلك إلى حضور الأقليات الهام بعناصرها من الأكراد والأرمن والأشوريين والسبئيين والتركمان ، وإلى اعتبار العنصر الأقلي أكثرية عددياً بالنسبة إلى العنصر العربي السني .

(٧) لقد أبرز اعتناق أحد أهم أيديولوجي الحزب المؤيدين للعلمانية ، كأنما هو شكل من أشكال التقية من جانب المشنّعين عليه ، التقية التي تلجأ إليها الأقلية لإتاحة الهجوم على موقع الإسلام من مكان أفضل بعد ، التخفف من أعبائه ، وفي التطبيق لم يعدل هذا الاعتناق كثيراً من التصورات المتعلقة به ، فقد ظل بالنسبة لمعظم الناس أورثوذكسياً شرقياً ، سواء استخرجنا من ذلك حجة للتقليل من شأنه أم ، على العكس ، الكرة أو أعمية لهذا الانتماء الديني .

(٨) هذا الموقف من البعث العراقي عرضه صدام حسين في : نظرات في الدين والتراث ـ يليه التاريخ ، منشورات حزب البعث ، الرشيد ، بغداد ١٩٧٧ ص ١٢ وما يليها .

(٩) Hanna Batatu : Iraq's underground Shi'a movements : Characteristics , causes and prospects , in Middle East Journal , 1981 , Vol. 35 , n° 4 pp. 578 - 594.

(١٠) حنا بطاطو، المصدر السابق حيث يورد هذه الأرقام في صفحة ٥٨٦.

(١١) لورانت وآني شابري : العراق في الحرب، in ، مغرب ـ مشرق ، وثائق افرنسية ، n°95 ، كانون أول ـ شباط ـ آذار (يناير ـ فبراير ـ مارس) ١٩٨٢ ص ٩ .

(١٢) حول الشيعة في لبنان اقرأ : Yves Schemeil في : Sociologie du système politique libanais ، أطروحة دولة في العلوم السياسية، جامعة غرونوبل لعام ١٩٧٦ ـ كذلك بيير روندو : « الطوائف في الدولة اللبنانية » ، دفاتر عصبة فرنسا ـ لبنان الجديد رقم ٤ لعام ١٩٧٧ ـ C. Dubar et S. Nasr : Les classes sociales au Liban, Presses de la FNSP, Paris - 1976 - René Chamussy : Chroniques d'une guerre , Le Liban 1975 - 1977 Desclée, Paris 1978 - Talal Jaber : « Le discours Chi'ite sur le pouvoir » Peuples Mediterranéens n° 20 (Liban, Remises en cause) Juil - Sept. 1982 .

وفي العربية : خليل أحمد خليل : لبنان الجنوبي بين الدولة والثورة ، دراسات عربية ، بيروت ، شباط ١٩٧٥ عدد ٤ .

(١٣) وقد تم الاعتراف مع ذلك بقانون ١٩ كانون أول / ديسمبر ١٩٦٧ وانتظمت في الدولة اللبنانية المستقلة (وأدرجت الأحوال الشخصية الدرزية في قانونين بتاريخ ١٣ تموز / يوليو ١٩٦٢) عن بيير روندو : الطوائف . . . المصدر السابق ص ٦٥ .

(١٤) ج . أوغانيو J. Augagne : الإمام موسى الصدر والطائفة الشيعية ، بيروت ، أعمال وأيام عدد ٥٣ تشرين أول / أوكتوبر ـ ديسمبر ١٩٧٤ ص ص. ٣١ ـ ٥١ .

(١٥) الأسرة في لبنان، تحقيق بالسر في حزيران / يونيو ١٩٧١ ، تنظيم تنهج الأسرة ، بيروت ، ١٩٧٤ (عرض في بطاقات العالم العربي)

(١٦) اليزابيت بيكار : بصدد عاشوراء ، شباط / فبراير ١٩٧٤ في النبطية ، لبنان ، ملاحظة حول استهواء طريقة شعبية للعمل السياسي في مقابل النخبة ، في Bulletin du groupe ، « طرق شعبية من العمل السياسي » عدد ٣ كانون أول / ديسمبر ١٩٨٣ ، انظر كذلك : رائف رزق الله R. Rizkallah Contribution à une approche psycho-sociologique d'un rite chez le Chi'ites du Liban-Sud, Thèse 3[e] Cycle, Paris VII, 1977 - B. M. Barthur'ck : The Islamic Serman as a Channel of Political Communication, Middle East Journal, Washington XXI, 1967.

(١٧) ذكرتها اليزابيت بيكار في المصدر السابق .

الفصل الخامس

العلويون في السلطة (سوريا)

I - علويو سوريا وعلفيو تركيا

تتوزع الطائفة العلوية أساساً اليوم بين ثلاثة بلدان : سوريا وتركيا ولبنان ، ولكن الجمهرة الأهم من هؤلاء السكان ، الجماعة الوحيدة التي أبقت تقريباً على تكتّبها (تقوقعها) ، سليماً لم يمس ، تقيم في سوريا وعلى وجه أدق في جبل الأنصارية ، الـ « جبل العلوي » . وإذ راح الفلاحون العلويون ينحدرون قليلاً قليلاً من تلك الأعالي فإنهم كذلك إستوطنوا السهول الأخصب ، المحيطة بها : سهل الغاب إلى الشرق وسهل عكار إلى الجنوب وسهل اللاذقية إلى الغرب . ولم يكن في الإمبراطورية العثمانية أية حدود دولية تعترض هذه الهجرات من مقاطعة إلى أخرى في الإمبراطورية فترسخ عدد من القرى العلوية فوق سفوح سوريا الوسطى الغنية ، على مقربة من حمص وحماة . ونجد تجمعات علوية صغيرة أخرى كذلك في الجنوب ـ الشرقي من لبنان (وادي التيم) وفي قريتين تقعان إلى الشمال من نابلس على الضفة الغربية لنهر الأردن الذي تحتله إسرائيل . ومن الوجهة العرقية فإن جميع العلويين هم من العرب بالتعريف التقليدي والمحدد نفسه الذي لا يتمسك إلا بالنسب القبلي .

إن الأقلية العلوية القاطنة إلى اليوم في الأراضي التركية ، أقلية مقاطعة هاتاي Hatay الحالية قد أصابها نزيف جدي إبان تخلّي فرنسا لتركيا عن سنجق الإسكندرونة ، وغدا ضمّه نهائياً في ٢٣ حزيران / يونيو ١٩٣٩ بمعاهدة ثنائية ،

حينئذ ، في ذلك الوقت فضل عدد وافر من أعضاء هذه الطائفة الناطقة بالضاد ، التي يطلق عليها الأتراك كلمة « ألفي Alvi » ويخلطون بها أحياناً بينها وبين « حلبي » ، الهجرة إلى سوريا مصطحبين معهم قطعانهم ومنقولاتهم ، تجتذبهم إليها المدن مثل دمشق وحلب أكثر من الجبل . وكان هذا كذلك شأن الجماعة الأخرى الناطقة بالضاد في هاتاي : من المسيحيين ومعظمهم من الأورثوذكس الشرقيين الذين ما تزال مهاجرتهم ، التي بدأت في نهاية الثلاثينات ، مستمرة في أيامنا هذه باتجاه المدن العربية مثل حلب وبيروت ونحو قبرص وبلدان الأنجلو ساكسون كذلك . فمن ١٦,٠٠٠ نسمة في عام ١٩٣٦ تقلص عددهم إلى ٥,٠٠٠ في عام ١٩٤٠ وإلى ٢,٠٠٠ اليوم في جميع أنحاء هاتاي . ويقدر بأن هذه الجزيرة اللغوية والدينية الصغيرة من الأقلية ، معرضة إلى الفناء بالإبعاد . ولسوف يحل بها ما حل ، قبل ذلك بكثير ، بالأرمن : فقد أحدث ضم تركيا للسنجق ، حقيقة ، نزوحاً جماعياً ، عنيفاً ومكثفاً في الطائفة الأرمنية التي تعرضت من جديد إلى مذابح . بالنظر إلى أن أعضاءها لم يكن في وسعهم مواجهة البقاء تحت سيادة تركية ، هاجروا إلى حلب وإلى الجزيرة السورية وإلى بيروت . وسلك نفس الطريق ما يقرب من نصف الأقلية العربية السنية في السنجق (يشكلون ١٠٪ اليوم من مجموع السكان) كذلك فإن المأساة التي تجسدت بالنسبة لجميع الأقليات غير التركية وغير المسلمة ، في ضم السنجق إلى تركيا (تتريك ، علمانية ، وتماثل) ، أثرت على الطائفة اليهودية ، فآثر أعضاؤها الهجرة[1] .

ما زالت الطائفة الألفية (العلوية) في هاتاي تمثل قوة هامة (١٠٠,٠٠٠ نسمة ، أي ١٢٪ من مجموع سكان المقاطعة) على الرغم من خسائرها ومن نتائج إدخالات السكان الأتراك من السنة الذين تقرر اسطنبول إقامتهم في السنجق . ففي نهاية الثلاثينات كانت تمثل ما بين ٣٨ و ٣٧٪ من هؤلاء السكان . وبدافع من انشغالها بإعادة صنع التاريخ ، إختارت السلطات التركية تعريف الألفيين على أنهم « أتراك حثيون » ، يتكلمون التركية منذ /٣٥/ قرناً

ومستقرون حيث هم قبل مجيء العرب بكثير ، الذين لا يشعرون لهم بصلة ويشكلون بالتالي جماعة متميزة بوضوح عن علويي سوريا . كذلك يطلق الأتراك عبارة « ألفي » Alavi على أقلية كيزيلباس Kizilbas في الأناضول ، الأمر الذي ليس من شأنه توضيح الأمور[٢] .

وقد قبل عدد من أعضاء الطائفة الألفية القيام بلعبة التمثيل متسترين على هويتهم العلوية والعربية لصالح الهوية التركية (التقية ؟) ولكن غالبية ألفيّ هاتاي العظمى ، بقيت دائماً ، منذ الاقتطاع ، تنادي بأعلى صوتها بإعلان هويتها الأقلية المزدوجة وتؤكد على روابط هويتها واستمراريتها بجماعة علويي سوريا الذين لا يفصلها عنهم إلا حدود قابلة جداً لجميع ألوان التسلل . وهذه الطائفة الألفية في هاتاي ، قد شكلت منذ اقتطاع السنجق بؤرة منازعة واضطراب سياسي واجتماعي ، تغذيها الحرمانات الناجمة عن رفض هويتها الثقافية (بفرض اللغة التركية عليها في هاتاي حتى أن الكلام بالعربية يكاد أن يكون سرياً) وعن تخلف المنطقة الإقتصادي[٣] .

وفي عام ١٩٣٨ / ١٩٣٩ سعى أستاذ علوي ، هو زكي الأرسوزي إلى تنظيم العلويين المؤاكرين لكي يتيح لهم الصمود للملاكين المسيحيين الكبار . وكان من شأنه أن يصبح مع ميشيل عفلق أحد الآباء المؤسسين للبعث وأهم إيديولوجيّ له . وكان من شأن عدد وافر من اللاجئين العلويين من السنجق أن يصبحوا من النخبة في سوريا بسبب الميزة التي يكوّنها تعودهم بالغ التقدم على الحياة المدينية . فالحقيقة أن نخبة من أهالي المدن العلويين كانت قد استطاعت بصورة استثنائية ، أن تنمو في سنجق وفي سيليزيا ، وفي السبعينات ، شلّ الإهتياج الإجتماعي الذي أبلغ مداه كل فعالية صناعية في مدينة الإسكندرون ، مبرراً تدخل الجيش في نهاية عام ١٩٨٠ فقد حرض وصول نظام يسيطر عليه العلويون إلى الحكم في دمشق النزعة الإنضمامية تحريضاً شديداً لدى الألفيين ، الذين اتجهوا منذئذ نحو سوريا الأسد إتجاههم إلى عون سياسي ، غير كارهين ، بعد الفشل الواضح لبعض مساعيه للمطالب

بالطريق البرلماني ، للإلتفات ، بصورة فردية أيضاً ، نحو الإرهاب ، ولا يبدو بالمقابل ، وعلى الرغم من المساعدات المختلفة المقدمة من العلويين إلى القيي هاناي ، أن دمشق تريد التخلي عن موقفها بالموافقة الضمنية إزاء فقدان اللواء الذي سلخته تركيا وعن المطالبة بغير ما هو ظاهر ومن حيث الشكل ، بهذه المنطقة

إن الاف العلويين الذين يحتويهم لبنان ينتمون على الأغلب إلى نفس القبائل التي ينتسب إليها أمثالهم السوريون ويحافظون على روابط وثيقة جداً معهم . وبتحريض من البعثيين العلويين السوريين طالبوا بإصلاح زراعي . وفي أثناء الحرب الأهلية اللبنانية هاجم بعضهم قرى الموارنة في منطقة عكار .

يشكل علويو سوريا دائماً . بتجمعهم الأهم وعددهم البالغ ١,٠٥ مليون ، أي ١٢,٥٪ من مجموع سكان سوريا ، أقلية ريفية ، عثرت ، وهي المضطهدة ، في مناعة الجبل أفضل ما تتجنب به العدو السنّيّ سواء أكان من المماليك أو من العثمانيين . ومع أنهم لا يكرهون الإقامة في المدن ، وجد العلويون ، حتى منتصف القرن العشرين . في العقبات التي يجابه السنة أو المسيحيون بها إندماجهم الإقتصادي أو أي مظهر لخصوصيتهم الدينية ، عوامل بالغة التثبيط لرغبتهم بالإنغراس في المدن ، إن حركة التمدن العامة ، النزوع إلى سكنى المدن ، التي يعززها لدى العلويين صعود الطائفة السياسي السريع في السبعينات ، قد عدّلت هذه المعطيات تعديلاً محسوساً . فقبل السبعينات كانت هذه الطائفة من الفلاحين تعرف نمطين مختلفين من العلاقة بالأرض : في حين كان علويو الجبل في معظمهم ملاكين صغاراً يزرعون أراضيهم الخاصة ، ومنهم أقلية نخب من المؤاكرين في أرض الأعيان (بعقود إستئجار) ، فإن الوضع في السهول كان مختلفاً جداً . هنا كان الفلاحون العلويون ، المحرومون من الأرض ، يعيشون بالتبعية الإقتصادية لكبار الملاك من السنة والإسماعيليين والمسيحيين المقيمين على وجه العموم في المدن والذين كان عليهم أحياناً تسليمهم حتى ٧٥٪ من المحصول . وكان يرادف هذه التبعية

الإقتصادية تبعية سياسية ، فإن كبار الملاكين الذين لا تربطهم أية رابطة طائفة أو عشائرية من التضامن مع الفلاحين العلويين كانوا يمارسون عليهم هيمنة سياسية حقيقية[1] .

في الجبل ، كان أعيان العلويين ، وهم رؤساء عشائر أساساً ، منصرفين منذ وجودهم ، إلى تنافس عقيم بقصد تكوين كتل عارضة يتجاوزون بها الحدود بين العشائر وحتى الحدود بين الطوائف . وهكذا كانوا يتحالفون عند الحاجة مع السنة ليقاتلوا أبناء طائفتهم . وعلى الصعيد الديني ، من جهة أخرى ، كانت مقسمة إلى شيع أربع أخصام متنافسين : الحيدريون ، الشماليون أو الشمسيّون ، الكلازيون أو القامصيون والغائبون . وهو أمر كان يشكل أول عقبة في وجه جميع العلويين تحت سلطة دينية مشيخية تضم الطائفة في إطار واحد وتبرز معالم بنيتها كما هو الحال لدى الشيعة . فكل انبثاق زعامة سياسية أو دينية علوية موحدة كان يعيقها من جهة أخرى ، تفتت الولاءات بقدر ما كان يعيقها خضوع علويي السهول للأعيان من غير العلويين . وقد حرر الإصلاح الزراعي ونزع الملكيات الكبيرة من أيدي الملاكين اللذين بُدىء بهما إنشاء الوحدة مع مصر (١٩٥٨ - ١٩٦١) ، واستمر تطبيقهما في حكم البعث ، الفلاحين من ذلك القهر الذي كانوا يعانونه من الأعيان السنة ، بتزويد من لم يكن يملك منهم قطعة أرض وبطرد عدد من كبار الملاكين ، لا سيما حول حماه وحمص ، وبالمقابل حافظت النخبة العلوية التقليدية ، التي كانت أملاكها واقعة حول اللاذقية خاصة وعلى جانب قليل من الأهمية وبالتالي لم يطالها الإصلاح الزراعي كثيراً على قبضتها على الفلاحين العلويين . إلا أنها مع ذلك سوف تتعرض ، على الصعيدين المحلي والوطني ، لمنافسة نخبة جديدة من النمط الـ « عصري » تكونت إنطلاقاً من الخمسينات .

II - المحاولة الإنفصالية لما بين الحربين :

دولة العلويين (١٩٢٢ - ١٩٣٦)

حتى حصول سوريا على استقلالها كانت العلاقات بين العلويين وغير

في معظم الحالات مجحفة بالعلويين ، بالنظر إلى أن هؤلاء العلويين كانوا مستغلين على الصعيد الإقتصادي ، بينما كانوا على الصعيد السياسي يرون أنفسهم مستبعدين من قبل السنة الذين يعتبرونهم غير مسلمين ، ويرون إلى مكانهم في أدنى السلم الاجتماعي بل أدنى مكانة من أهل الكتاب . لقد بقيت دائماً ماثلة في أذهان العلويين ذكرى هذا النبذ الجارح والإزدراء العميق المقترن به . وفي الستينات ، وقد وصلوا إلى قمة السلطة في دمشق سعوا إلى الحصول من السلطات الدينية الشيعية (اللبنانية) على اعتراف بانتمائهم إلى الشيعة ، وهذا بدوافع سياسية جد محددة (الاستفادة من التضامنات على الصعيد الدولي ولا سيما من إيران) بل وكذلك بهدف أكثر نرجسية ، وهو إضفاء هوية جديدة بالتالي طائفية ، تغض من شأن الآخرين كما يغض من شأنها ، والإرتفاع رمزياً إلى نفس مستوى الشيعة بمعناها الدقيق ، المقر بها بحكم الواقع في الأمة الإسلامية .

إن القول بأن العلاقة بين العلويين والسنة كانت دائماً علاقة متوترة قول لا يفي بالحقيقة الواقعة . فكل دخول عابر يقوم به أحد العلويين إلى مدينة أكثريتها من السنة يمكن أن يثير إنفجار بين الطائفتين ، اللتين تعيش كل منهما ، كما كتب أحد أكثر العارفين من العلويين ، « التوقع القلق بأن يكون لها شهداء لثأر لهم بسورة من الغضب ، مقدسة ودينية ، وشعوانية . . لأنه في وسع مثل هذه الأقلية العددية ، لإكمال البلبلة ، أن تتصرف إجتماعياً تصرف الأغلبية السيء ، كان يكفي بأن تكون متصرفة بعنصر سياسي متفوق أو عسكري أو إقتصادي : هكذا كان شأن الأغوات الإسماعيليين تجاه الفلاحين العلويين . . . »[5] فإن نزقاً جماعياً شبه مرضي كان يُظهر لدى كل إشارة تصدر عن أحد أعضاء الطائفة المكروهة ، كأنما هو تهديد أو تحد لطائفته الخاصة ، فيطلق مخزون الردود المتشابكة وعكس هذه الردود الجماعية . هكذا عانت الأقلية السنية في جبل العلويين أكثر من مرة نتيجة إهانة ألحقتها الأكثرية السنية في مدينة من المدن بأحد العلويين . . .

فلا يمكننا ، في ظروف كهذه ، أن نتعجب من أن يكون الشعور بالهوية

وبالتماس العرقي العربي . الذي كان يمسكه ، شأنه لدى الشيعة العرب ، أن يوازن الجانب الأقلي (في الـدين) من الهويـة العلوية ، قـد أسقط من الحسبان . على العكس هنا فإن شعور الإنتماء العرقي إلى الأكثرية ، قد تحلل في جزء منه ، بتأثير الإنتماء الديني الأقلي وبشدة التناقضات التي بحض عليها ، فطيلة حقبة طويلة من الزمن ، كان مسلك العلويين السياسي ، باستثناء عدد قليل من الأفراد ، شبيهاً جداً بمسلك جماعة لم تكن عربية ، كانت ذات إنتماء مزدوج أقلي ، ديني وعرقي . في التقولبات الأكثرية ، كان العلوي يقدم كأنه إنسان ليس في وسعه إلا أن يضر بقضية العروبة والسنة . وعندما توصلوا إلى السلطة، أظهر البعثيون العلويون في التطبيق أنهم غير مستعجلين كثيراً لإقامة الوحدة العربية ، وهذا مناقض للمبدأ الوحدودي ، العزيز ، مع ذلك ، نظرياً ، لدى البعثية . فإن هذه التقولبات غير الملائمة ما لبثت أن أثيرت من جديد من قبل الوحدوديين العرب بكافة مشاربهم . الذين اتهموا البعثيين العلويين بأنهم لعبوا لعبة سياسية مزدوجة ، بورقة العروبة وبورقة القومية العربية لأغراض إنتهازية بحتة ، دون الإلتزام بأهدافها تماماً .

ففي فترة ما بين الحربين ، فتحت حالة العلويين المنعزلة ، كالجزيرة ، بالنسبة للحركة القومية العربية ، النشطة جداً في سوريا ضد الدولة المنتدبة وبالنسبة كذلك لمشروع استقلال كيان قومي سوري أضيق ، الطريق لتعاون ما بين العلويين وفرنسا . إلا أن البدايات لم تكن مع ذلك مشجعة جداً بالنظر إلى معارضة نزعة الإستقلال القديمة لدى الجبليين وحساسية رؤساء العشائر المفرطة ، لكل تدخل خارجي . وهكذا ، في شباط / فبراير ١٩١٩ جاء تدخل أرعن من جانب الدولة المنتدبة في نزاع وقف فيه الفلاحون العلويون والإسماعيليون وجهاً لوجه فأحدث ثورة الجبل ، بقيادة الشيخ صالح العلي ، التي لم تكن لتهدأ إلا في أيار / مايو ١٩٢١ ، بعد أن تمكنت ثلاثة أرتال مسلحة من تطويق المرتفعات الجبلية تطويقاً تاماً وقامت بتجريد السكان من السلاح .

قامت سياسة فرنسا على إلتماس الدعم من العناصر الأقلية لتضليل صعود القومية العربية المتقاطعة مع الملك فيصل وحكومته وكذلك لمواجهة القومية

التركية ، في المنطقة المدعومة من الحكومة الكمالية المتمردة في الأناضول . فشجعت فرنسا بقوة الميول النابذة للمركز والإنفصالية الكامنة دائماً لدى العلويين وأتاحت لهم بداية تجسيد لذلك ؛ إذ طرحت مبدأ الاستقلال الذاتي لعلويّ الجبل الذين كانوا يشكلون أكثرية على المستوى المحلي . ومنذ آب / اغسطس ١٩٢٠ أنشأ الجنرال غورو « منطقة العلويين المستقلة » ، التي تحولت بالقرار ١٤٧٠ تاريخ ١٢ تموز / يوليو ١٩٢٢ إلى « دولة » للعلويين ، ملحقة ، حتى عام ١٩٢٤ ، باتحاد دول سوريا الذي يضم من جانب آخر دولتي دمشق وحلب[١] . وقسمت المنطقة إلى ثمانية أقضية على رأس كل قضاء قائمقام من الأهالي يسميه الحاكم الفرنسي ويعاونه ، فوق ذلك ، مستشار فرنسي . وفي القرى سمّيَ كذلك المدراء في البلديات والمخاتير . وتجسّد الجهد المبذول لتوحيد الأهالي حول الحكومة بإنشاء « مجلس تمثيلي » (القرار ٢١٤٧ تاريخ ٣١ آب / اغسطس ١٩٢٣) . مؤلف من أعضاء ومنتخبين ومن أعضاء معيين مكلفين بمعاونة الحكومة في مهمتها وبالإشراف على الميزانية ، كان هذا المجلس ، الذي يسمّي الحاكم ربع أعضائه وينتخب الآخرون لمدة خمس سنوات بالتصويت العام ، يضم ١٧ عضواً : ١٠ من العلويين ، ٣ من السنة ، ٢ مسيحيين شرقيين أورثوذوكس وإسماعيلي واحد وممثل واحد عن الأقليات المسيحية الصغرى (الموارنة والأرمن والكاثوليك الشرقيين) . إلا أن هذا المجلس بقي دائماً حذراً إلى أبعد الحدود في مهمته . حقيقة إن هذه المهمة لم تكن سهلة ، ميسرة جراء التخلف وتفشي الأمية بين الأهالي الذين يجري السعي لـ « توحيدهم » حول الحياة الإدارية والسياسية .

ومن جانب آخر وإذ نكشف أن تعاوناً متناسقاً بين سنة وعلويين مستحيل ، فإن المندوبين العلويين إنسحبوا منذ عام ١٩٢٤ ، من المجلس الإتحادي . وفي ٥ كانون الأول / ديسمبر ١٩٢٤ إعتمد الجنرال ويغان تشتت الإتحاد بالعلة بلا قيد أو شرط وبإعادة الإستقلال الذاتي إلى «دولة العلويين المستقلة»[٢] وفي عام ١٩٣٠ تغير كذلك الشكل السياسي للحكومة التي تدير بلاد العلويين . وإن النظام الأساسي الذي أنشيء بالقرار ٣١١٣ تاريخ ١٥ أيار / مايو ١٩٣٠ جعل

منها « حكومة اللاذقية » وحلت فيها بسرعة الإدارة المدنية محل الإدارة العسكرية . إلا أنه حوفظ على مبدأ الإدارة المباشرة من قبل الفرنسيين : إذ بقيت الحكومة المركزية في اللاذقية مؤلفة من الفرنسيين وحدهم .

بيد أن سياسة الإنفصال هذه بين العلويين والسنة لم تحسن في شيء من العلاقات بين الطوائف . فإن فرنسا ، فضلاً عن ذلك كانت تفضل تجنيد « الجيوش المتممة » ، أعني الجيش السوري على وجه الدقة ، من عناصر الأقليات ، الأقل شبهة من حيث التعاطفات القومية من العرب السنة . وهكذا شكلت كتيبة علوية وسرايا درزية وشركسية وكردية ، التي بدت في أعين القوميين بالدق في خدمة الدولة المنتدبة ، مخصصة ، فضلاً عن ذلك ، كقناع لواقع الاحتلال الاستعماري الذي يختفي وراء قوة مسلحة أهلية . كذلك فإن العداءات بين الأكثرية العربية السنية والأقليات تفاقمت بذلك . وكان أحد الشواغل الأولى التي انصرفت إليها أول حكومة سورية مستقلة هو إلغاء بعض الإجراءات المتخذة لصالح الأقليات في ظل الإنتداب : إلغاء تمثيل الأقليات في البرلمان على سبيل المثال . حيث رأى العلويون من جديد أنفسهم محرومين من الحقوق القضائية فيما يتعلق بالأحوال الشخصية التي كانت السلطات الفرنسية منحتها لهم .

III - إرتباط العلويين بالأحزاب السياسية : الخصومة بين حزب الشعب السوري (P P S)وحزب البعث

١ - النخبة العلوية الجديدة لما بعد الحرب :

كان من شأن إرتباط العلويين بالأحزاب السياسية من النمط المعتدل لما بعد الحرب أن يكون معقوداً بظهور شريحة جديدة وسط الطائفة العلوية . فإن النخبة العلوية التقليدية ، المتشكلة من أسر مشايخ العشائر والموالين التابعين لهم والذين يدورون في فلكهم ، كانوا قليلي الإكتراث بالسياسة على الصعيد القومي ويظلون بمنحى عن التيارات الإيديولوجية الكبرى[٨] . وقد تشكلت النخبة الجديدة ، التي راحت تتسيّس وتندمج في سياقات الـ « مركز »

السياسية ، بدلاً من البقاء معسكرة على المحيط ، بفضل نمو وتوسع جهاز التربية لما بعد الحرب . إذ إجتذبت هذه النخبة بصفة رئيسية طبقة الفلاحين الوسطى (من صغار ملاكي الأرض) ومن أبناء الفلاحين الفقراء الذين لا يملكون أرضاً على سواء . وبالنسبة لأبناء الفلاحين الفقراء هؤلاء ، الذين كان في وسعهم الوصول إلى تعليم ثانوي ولكن بصعوبة أكبر إلى الحصول على شرف التعليم العالي ، كان المرور بالكلية الحربية حيث الدروس تكون مجانية ، يفتح الطريق إلى الارتقاء الاجتماعي . فالطبقة الوسطى الجديدة ، المرتكزة هكذا على حيازة إختصاص تقني مهني أو بيروقراطي وليس على وضع موروث من خلال مكانة أسرية ، عائلية ، ضمت قطباً عسكرياً هاماً (جنوداً بسطاء متطوعين ، وضباط صف إبتداء ثم ، بعد زمن ضباطاً) إلى جانب جماعة مهن التعليم (معلمين ، أساتذة تعليم ثانوي) والمهن الحرة (أطباء ومحامين) والبيروقراطية بالمعنى الدقيق (موظفي البلديات والمحافظات والمستوى الوطني) .

كان تعرض تلك العناصر من الطبقة الوسطى الجديدة لتأثير الأحزاب السياسية يجري أثناء مكوثها للدراسة في المدارس الثانوية والعالية . فقد كان لحزب الشعب السوري في الثلاثينات وللبعث في نهاية الأربعينات تفرعات عدة في الثانوي . وفي نهاية الخمسينات كانت الكلية الحربية تضم في صفوفها عدداً متساوياً ، بشكل ظاهر ، من أعضاء هذين الحزبين المتنافسين .

ولقيامهم بدور متزايد الأهمية على الصعيدين المحلي والوطني وللتباهي بصورة خاصة بالقدرة ، على إعادة توزيع المزايا الممنوحة من الدولة والإدارة (مراكز ، معونات مالية) على إخوانهم في الدين ، أكثر كثيراً من قدرة رؤساء العشائر ، فإن أعضاء الطبقة المتوسطة الجديدة سرعان ما دخلوا لذلك في تنافس مع أولئك الأعيان التقليديين ، سواء على صعيد التأثير الاجتماعي والسياسي أم على صعيد الحظوة والسلطة . وقد ارتدى التنافس أحياناً شكلاً زراعياً، بالنظر إلى أن عدداً من أعضاء النخبة الجديدة تحالفوا مؤقتاً مع الفلاحين لفكهم من هيمنة أسر الأعيان الإقتصادية (السنية والإسماعيلية والمسيحية والأقل منها

العلوية) . وعلى العكس ، أحياناً ، فإن العائلات المتوجهة هذه تكيف مع الظروف الجديدة لممارسة السلطة الاجتماعية . أما وقد حققت لأبنائها تربية حديثة فإنها استطاعت مباشرة القيام بدور في كل من المشهدين ، مازجة الزعامة التقليدية والتأثير الاجتماعي المغري لإمتلاك وظيفة بيروقراطية أو حزبية أو عسكرية ، إلخ .

٢ ـ « تحدي » من الأقليات : حزب الشعب السوري والدفاع عن السورية :

هناك حزب يقوم على مذهب بالغ الإبتكار ، راح في فترة ما بين الحربين ، ينمو مجنداً أعوانه ومؤيديه من النخبة السورية الجديدة الآخذة بالتكون . هذا الحزب هو حزب الشعب السوري (P P S) ، وهذه التسمية هي التي أعطيت له في عصر الانتداب من قبل الناطقين بالفرنسية وبالعربية « الحزب السوري القومي الاجتماعي » ، قد وسم بطابع شديد الحياة السياسية السورية في فترة ما بعد الحرب . ويمكن من نواحي عدة ، اعتباره تجسيداً استثنائياً جداً في الشرق العربي : تجسيد للاعتراض الصريح على الهوية العربية للدولة وللأمة باسم مشروع قومي يرمي إلى استبدالها بهوية ـ هي الهوية السورية ـ ماثلة على أنها انبعاث للجماعات الأقلية . وقد بدا الإقتراح ، على الفور بالغ الاستفزاز بإزاء العروبة . كان من شأنه ، ولا سيما في الخمسينات ، إتاحة الفرصة لهيجانات عاطفية وإلى عقابيل من الأعمال المتسمة بالعنف المفرط انتهت بالقضاء عليه . فبهذه الخاصية الاستثنائية النادرة ، كما بدوره من الدرجة الأولى الذي لعبه في تسييس النخبة العلوية الجديدة ، يستحق حزب الشعب السوري الدراسة .

نجد في بدء تأسيس الحزب، عام ١٩٣٢ ، سورياً هو أنطون سعادة ، ابن لأورثوذكسي شرقي لبناني من أصل غير عربي هاجر إلى أميركا اللاتينية . وفي عام ١٩٢٩ كان أنطون سعادة قد عاد إلى الشرق الأدنى يعمل في جريدة بدمشق . ومنذ عام ١٩٣٥ ، وقد إجتذبت إليه أفكاره السياسية عدداً كبيراً من المشايعين ، إعتقلته السلطات الفرنسية . وفي عام ١٩٣٨ نشر في بيروت كتاباً هو نشوء الأمم حيث طرح فيه المبادىء الأساسية لعقيدته[٩] .

كان أول تلك المبادىء يفصح عن « إن سوريا يجب أن تكون للسوريين وإن السوريين هم أمة ذات كيان مستقل » . ويؤكد أنطون سعادة أنه بعد أبحاث مستفيضة توصل إلى النتيجة بأن السوريين يشكلون كياناً قومياً مميزاً . لم يكونوا عرباً ، وإنما سلالات شعب كان موطنه الطبيعي منذ أزمنة ما قبل التاريخ ، سوريا . فالأمة السورية ينظر إليها على هذا النحو كأنما هي خليط من الكنعانيين والأكاديين والكلدانيين والأشوريين والآراميين والحثيين والميتانيين . فالخاصية الـ « سورية » كانت مؤكدة تماماً عندما حدث الفتح العربي في القرن السابع . وبتمجيده للأمة السورية التي كانت تشمل في نظره لبنان وشرق الأردن (وفيما بعد كان عليه أن يضم إليها كذلك قبرص والعراق) كان يبشر بالحاجة المطلقة للوحدة القومية : « فمن خلال الوحدة القومية سوف تختفي منازعات الولاء والمواقف السلبية ليحل محلها شعور وحيد وسليم من الإخلاص للأمة يؤمن إحياءها »[١١] وكان يحدد أيضاً أن « مصلحة سوريا تتصدر كل ما عداها من المصالح » وإذ كان يطابق المجتمع مع الأمة فإنه كان يضع الأمة فوق كل شيء .

وقد طرح أنطون سعادة مشاريع خمسة للإصلاح تشكل جزءاً متمماً لعقيدته هي :

١ - فصل الكنيسة عن الدولة .

٢ - إستبعاد الاكليروس من ميدان الشؤون السياسية والقانونية (بالنظر إلى أن مبدأ تدخل يتأكد غالباً بأنه موالاة للمسلمين السنة منه للطوائف الأخرى ، معنوياً وعملياً) .

٣ - إزالة جميع الحوائل بين الأديان والفرق الطائفية .

٤ - إلغاء « الإقطاع » وتنظيم الإقتصاد القومي على النمط التعاوني ، وحماية حقوق العامل ومصالح الأمة والدولة .

٥ - إنشاء جيش قوي قادر على تأمين سلامة الأمة والدولة[١٦] .

كانت مقدمة دستور الحزب الذي تم إعداده عام ١٩٣٤ ، تحدد بأن

حزب الشعب السوري قد أسس على مبدأ عقد مبرم بين المشرع الذي كان أول من طرح فكرة القومية السورية بنوع خاص وجميع أولئك الذين قبلوا بها . وتؤكد على أن الذي صاغ مبادىء النهضة القومية الاجتماعية هو الذي يجب أن يكون الزعيم مدى الحياة للحزب وأن أولئك الذين ينتمون إلى هذه المبادىء يكونون منذ الآن أعضاء في هذا الحزب ، مدافعين عن قضيته ، ومانحين دعمهم وولاءهم بلا تحفظ للزعيم ، ولتشريعه ولإدارته الداخلية . وهكذا أدخلت فكرة الخضوع المطلق إلى زعيم واحد في مبادىء الحزب نفسها .

كانت هذه العقيدة المتسمة بالميول الشمولية تمنح أسسها من عدد معين من الحجج الفلسفية والتاريخية القابلة للتنازع ، ولكن معظم المنتمين للحزب لم يكونوا قط ، على أي حال ، في مستوى تقديرها بل وفي مستوى فهمها وهكذا كما يلاحظ ذلك باتريك سيل[٢٢] فإن : « خاصية جاذبيته كانت تكمن بصفة أساسية في التشديد على البنية ، التدريب الصارم ، التصور الفاشستي لدور الزعيم ، في نفس الوقت الذي يعبر فيه عن الأطروحة البسيطة التي يرى فيها أن سوريا الطبيعية كانت أمة كبيرة لعبت وسوف تلعب أيضاً دوراً عظيماً في التاريخ » .

كان لهذه الأطروحة لقومية سورية ، التي تجيء بحكم الواقع لمنافسة القومية العربية ، كما ملامح العلمنة لبرنامج الحزب ، ما يجتذب عدداً من عناصر الأقليات سواء من وجهة النظر العرقية ، أم من وجهة النظر الدينية ، وبالفعل ، فإن الغالبية العظمى من أعضاء الحزب على جميع مستويات مراتبية قد جندت من الأكراد ومن المسيحيين غير العرب ومن الدروز ومن العلويين ومن الوسط المديني . وبالمقابل فإن الحزب جلب إلى نفسه عداوة تشكيلات سياسية أخرى : الحزب الشيوعي (من أجل قسماته الفاشستية) ، الإنفصاليون اللبنانيون (الموارنة بصفة أساسية) لأنه كان يضم لبنان في إطار القومية السورية ، القوميون العرب لأنه كان يطرح نفسه منافساً للوحدة العربية ويريد عزل سوريا عن الأمة العربية . وكانت قطاعات أخرى من الرأي تأخذ عليه ميوله

المعادية للديموقراطية أو كذلك العلمانية . أما السلطات الفرنسية من جهتها فقد إعتبرته مخرباً .

ولم يكن تاريخ هذا الحزب سوى سلسلة من العنف . في الأصل تكوّن الحزب من شبكة محكمة تضم فروعاً وخلايا من سوريا ومن لبنان ، ولكنها على وجه أخص أكثر تركيزاً على لبنان . وقد هدمت السلطات الفرنسية هذا التنظيم السري عام ١٩٣٥ . اعتقل سعادة ، متهماً بالتآمر على الدولة وحكم عليه بالسجن ستة أشهر . وبعد الإفراج عنه بوقت قصير اعتقل من جديد في نفس الوقت مع عدد من أتباعه لمحاولة اغتيال شخصية لعدد من الصحفيين اللبنانيين . وإبتداء من هنا أصبح الحزب في نزاع مستمر مع السلطات اللبنانية والفرنسية . إلا أنه في عام ١٩٣٧ نال الموافقة بالعودة إلى نشاطاته على الأرض اللبنانية بعد أن قطع على نفسه التأكيد بأن نشاطه « لم يكن يهدف إلى تدمير الكيان اللبناني وإنما فحسب وحدة الكيان السوري » . وفي عام ١٩٣٩ فاجأ بدء العداوات سعادة عندما كان في زيارة لجالية من المهاجرين السوريين في أميركا الجنوبية . فمكث هناك حتى عام ١٩٤٧ . وفي غضون ذلك ، منعت الدولة المنتدبة الحزب من مزاولة نشاطه واعتقلت عدداً كبيراً من أعضائه بتهمة التآمر على سلامة الدولة وبالتواطؤ مع دول المحور . وعلى الرغم من ميول الحزب (PP S) الفاشية لم يثبت أبداً بيقين وجود صلات بينه وبين الحكومتين الألمانية أو الإيطالية . وفي عام ١٩٤١ أطلق سراح أعد[illegible] المعتقلين بينهم جماعة من الأعيان اللبنانيين ، وبعد مرور ثلاث سنوات سمح للحزب من جديد بمزاولة نشاطه في لبنان . فبدل إسمه وأصبح منذئذ « الحزب القومي » وكان هذا التبدل متطابق لتبنّي توجّه جديد : صار الحزب من بعد يركز عمله في السياسة اللبنانية الداخلية وحدها . وكان على أنطون سعادة لدى عودته في عام ١٩٤٧ أن ينكر هذا التوجه الجديد وأن يطرد بعض الزعماء الذين اعتمدوه وأن يعيد تثبيت زعامته وحدها للحزب . وراح النزاع بين الحكومة اللبنانية ، التي كانت قد أصبحت مستقلة بعدها ، وبين الحزب يعود للصدارة في الأحداث اليومية ، بالنظر إلى أن سعادة عاود نشاطاته لصالح الوحدة

السورية . وبعد حقبة قصيرة من السرية طاردت القوى الحكومية أثناءها أعضاء الحزب في جبل لبنان ، سمح للحزب من جديد بالعودة إلى العمل ، لأنه أيضاً أكد مجدداً إحترامه للكيان اللبناني .

إلا أنه كان عليه ، بعد لأي ، أن يهاجم من جديد الحكومة اللبنانية كما يهاجم القوميين العرب الذين كان يستنكر عملهم المشؤوم من أجل الكيان السوري . فقد أكد أن هزيمة الجيوش العربية في فلسطين عام ١٩٤٨ كانت تقيم الدليل على إفلاس العروبة . وإنضم إليه عدد من الزعماء السياسيين اللبنانيين من الدرجة الأولى (من الموارنة والدروز) ، ولكن معظمهم وكذلك معظم الرأي ، ظلوا على عدائهم له . وفي عام ١٩٤٩ سجلت مواجهات مسلحة خطيرة بين الحزب وأعضاء حزب الكتائب . فإتهم الحزب (PP S) حينئذ حكومة رياض الصلح بإثارة هذه الحوادث لإمتلاك ذريعة لمنع الحزب . وأياً ما كان من الأمر فإن الحزب وجد نفسه فعلاً ممنوعاً من العمل . وقد تم إعتقال الكثير من أعضائه . فإضطر سعادة إلى الإلتجاء إلى سوريا حيث أحسن حسني الزعيم إستقباله في البداية . ثم انقلب عليه متراجعاً تحت الضغط الدبلوماسي اللبناني وضغط قطاعات الرأي المعادية للحزب ، فقبل أول دكتاتور عسكري لسوريا المستقلة بتسليم سعادة . فحوكم سعادة في لبنان أمام محكمة عسكرية وأعدم صباح اليوم التالي نفسه لصدور الحكم لتجنب أية محاولة ضغط أو تشفع . وكان فقدان هذا الزعيم بشخصيته القوية كارثة على الحزب . فمنذ أعلن نبأ إعدامه توقفت ميليشيا الحزب التي أصدر إليها سعادة الأمر بالمقاومة ، من بعد دعم حسني الزعيم ، عن القتال . ولكن الحزب (PP S) لم ينهار لذلك . فإن محاكمة زعيمه المختصرة وتنفيذ الحكم فيه فوراً اجتذبا إليه العطف . وقد ظهر هذا العطف بوضوح في سوريا حيث لعب الضباط المتعاطفون أو الأعضاء في الحزب دوراً حاسماً في الإنقلاب الذي كان من شأنه الإطاحة بحسني الزعيم . وفي إنتخابات تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٤٩ تم إنتخاب تسعة من أعضاء الحزب .P. P. S إلى الجمعية الوطنية السورية . وفي

رئاسة زعيمه الجديد ، جورج عبد المسيح ، نقل مركز قيادة الحزب من لبنان إلى دمشق .

بيد أن الحزب .P.S.P لم يكن قادراً على مزيد من النمو قدماً أمام صعود قوى اليسار المتزايد من إشتراكية بعثية وشيوعية ، وأمام معارضة القوى المحافظة العربية السنية النامية . ففي سنوات ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥ يبلغ النزاع بين حزب الشعب السوري .P.P.S من جهة والبعث والضباط القوميين العرب وأعضاء الحزب الشيوعي .P.C.S جهة أخرى نقطة الذروة . وجاء إغتيال ضابط سني من دمشق هو العقيد المالكي ، البعثي على يد رقيب علوي منتم للحزب .P.P.S يُحدث وضع الحزب موضع الإتهام . عندئذٍ إنضم جميع القوميين العرب في الجيش ، من بعثيين وغير بعثيين ، إلى البعثيين في الجيش لإستبعاد جميع العناصر الموالين للحزب فيه . كذلك فإن الدعوى التي تلت كانت قبل كل شيء، محاكمة للحزب الـ .P.P.S وقبل أن تكون دعوى محاكمة جريمة متعلقة بالحق العام : هذه الدعوى التي طالت وتأخر الفصل فيها ، كان إنشغالها قليلاً بالأفعال المقترفة من قبل الأفراد والشخصيات الأولى في هذه القضية التي توقفت أو لجأت إلى الخارج . أكثر من ذلك فإن الدعوى أفادت في وضع الحزب برمته موضع الإتهام فلسفته وكذلك مصداقيته .

ومن المهم جداً أن نلاحظ بأن خط الإنقسام الذي كان يفصل المعسكرين المتواجدين لم يكن الحد بين أقليات / أكثريات ، لأن حزب الشعب السوري P.P.S ، تماماً كالبعث كان يجند أعضاءه من أوساط مختلطة أقلية وأكثرية في آن واحد مع أن تلوّن حزب الشعب السوري P.P.S بالأقليات كان أكثر وضوحاً (كانت عناصره من الأقليات عددياً أكثر منها من العرب السنة) . فإن الحدود الأقليات / الأكثريات كانت تمر هنا داخل كل من هذين المعسكرين . إلا أن علاقة موضوع النزاع ، على مستوى الشعارات كانت تتصل بتحديد العلاقات بين أقليات وأغلبيات . هذا الوجه من القضية ، الجوهري في نظرنا ، لم يكن مدركاً من قبل مراقبي الحياة السياسية . فلا بد لنا إذن من أن نلفت النظر إلى أنه كان يتعارض أساساً في هذا النزاع ، تفسيران

متناقضان للصلة بين الأقليات والأغلبيات. فالتفسير الإيديولوجي الأول وهو تفسير حزب الشعب السوري P. P. S ، يتجه إلى تجاوز الـ « واقعة الأقلية » بذاتها ، منكراً في سوريا الصفة والهوية العربيتين (تعبير جماعة الأكثرية) ، ومؤسساً الأقليات والأغلبيات تحت هوية سورية (تعبير الجماعة الأقلية) . وكان طابع المسيحية Messianique السياسية لهذه الحركة ظاهراً وإرادتها النضالوية معلنة صراحة : إن مذهب سعادة يحدد بدقة إنه يبتغي إعادة سوريا للـ « سوريين » .

من جهتها تنفي الإيديولوجية البعثية ، هي أيضاً ، المتمحورة على قومية الوحدة العربية ، وجود الـ « واقعة الأقلية » ، ولكن بإعادة صياغة هوية جماعة الأكثرية (العروبة) بصورة يمكنها مزج الأقليات والأكثرية في هوية هذه الجماعة الأكثرية العربية . وهي تستبعد التعريفات التقليدية جداً والتحديدية للعروبة (التعريف بروابط الدم والنسب القبلي - أنظر الفصل الأول) لتتبنى التعريف الحديث ، الأكثر إشتمالاً ، الذي طرحه ساطع الحصري ، آخذاً فقط بعين الإعتبار : الإقامة في البلاد العربية والتكلم بالعربية وتمثل الثقافة العربية وكذلك الشعور بالإنتماء إلى العروبة .

هكذا فإن إيديولوجية حزب الشعب السوري P. P. S كإيديولوجية البعث سواء بسواء ، تشكل كل منهما مسلكاً ، مسعى لدمج العناصر الأقلية ، ولكن كان المقصود تصورين ، مفهومين ، متعارضين جذرياً للمضمون المطلوب إعطاؤه لهذا الدمج السياسي للأقليات ، أحدهما مؤكداً أولية هوية الجماعة الأكثرية العربية السنية ، والآخر مؤكداً على أولية هوية ما قبل الإسلام و « ما قبل العرب » ، هوية السكان الأصليين قبل الفتح العربي : أقليات اليوم .

٣ - التنافس والتقارب بين حزب الشعب السوري P. P. S والبعث السوري - الوظيفة المشتركة لايديولوجيتهما :

كان اتجاه هذا النزاع بين حزب الشعب السوري - P. P. S والبعث هو المجابهة إذن والمنافسة بين ايديولوجيتين بديلتين ، متعلقتين بتقديم الواقعة

الأقلية ومستقبلها . وإننا لنفهم أن عناصر أقلية غير عربية أو أنها عربية ولكن غير سنيّة ، كالعلويين والدروز ، قد أمكن اجتذابها من هذا الحزب أو ذاك ونفهم كذلك بأن البعث تمكن في الحقبة التي تلت عام ١٩٥٥ وتفكيك حزب الشعب السوري P. P. S ، من أن يسترجع إليه قسماً كبيراً من انصار هذا الحزب من الأقليات (العلويين والدروز خاصة) . إلا أن الوظيفة المشتركة لايديولوجيتهما البالغتي التعارض ، وهي وظيفة الدمج المعنوي للأقليات في الأمة ، تفسر في خطوطها العريضة ، انتقال هذه العناصر من تشكيل إلى آخر من هذين التشكيلين . وقد سَهّل هذا الإنتقال ، من جهة اخرى ، في حالة العلويين والدروز ، بواقع أن البعث ، مع بقائه ، من بعض النواحي ، طريقة للتعبير عن هذه العناصر الأقلية ، كان يتيح كذلك اعادة دمجهم في الهوية العربية ، التي كانت هويتهم من دون شك ، ولكن الجانب الديني الأقلي، غير السنّي ، بالتعبير التقني، قد موّهه بعض الشيء. أن ازدواجية الإيديولوجية البعثية في أساسها، كطريقة للتعبير عن العناصر الأقلية وتمجيد لهوية الأكثرية في آن واحد معاً، كان من شأنها حقيقة ، تيسير دمج الأقليات العلوية والدروز والاسماعيلية في سياق السياسات القومية ، بل هناك أكثر من هذا أيضاً ، كان من شأنها أنها تتيح لهذه العناصر العمل على تغليب مشروع أقلّي نوعي تحت غطاء من القومية العربية وباسمها . فتحت الراية البعثية سوف لا يتخلى العلويون خاصة عن شيء من هويتهم الأقلية . على العكس كانوا سيجدون في البعثية ، وإن كان هذا لم يظهر إلا فيما بعد ، بعد استيلائهم على السلطة واسقاط خصومهم . وسيلة ملائمة في الصعود نحو القمة ، مثلما هي طريقة (بالرجوع الثابت إلى العروبة) للاقرار بشرعية تصوراتهم ومشاريعهم الخاصة المتعلقة بمستقبل سوريا . ذلك ما سوف يكونه ، رهان العلويين المزدوج : الفوز بالسلطة لأنفسهم وحدهم والاحتفاظ بها من جهة ، ومن جهة اخرى الممارسة ، تحت مظلة القومية العربية ، لسياسة خاضعة قدماً لتقدم وارتقاء الـ « سوريانية » التي كان يدافع عنها فيما مضى حزب الشعب السوري P. P. S .

إن التقارب الذي أثر ، في ظل زعامة حافظ الأسد ، بمواقع البعث

السوري وحزب الشعب السوري P.P.S هو من جهة اخرى جدير بالملاحظة وذو معزى على نحو خاص . ففي السبعينات والثمانينات كان حزب الشعب السوري P.P.S ما يزال دائماً ممنوعاً من العمل في الإطار السوري وبقي يتخذ قاعدته في لبنان حيث انقسم إلى اتجاهات عديدة : جناح ثوري ، يدعى « ماوي » يقوده اسد الاشقر ، وجناح يميني متطرف متوافق مع تقاليد الحزب يقوده جورج عبد المسيح واخيراً جزء « وسطي » هو جناح انعام رعد وعبد الله سعادة . وعليه ، على الرغم من ذلك المنع الذي استمر في ضربه في سوريا فإن حزب الشعب السوري P.P.S رأى واحداً من أعضائه، هو شوقي خير الله ، يستفيع ، في ظل نظام حافظ الأسد ، بحزية منبر في الجريدة اليومية الثورة ، لسان حال الحكومة(١٣) .

هذا التعاون ، المفاجىء إذا نحن تذكرنا ضراوة النزاع في معارضة احد الحزبين للآخر وعمق الهوة التي كانت تفصل موقع كل منهما عن الآخر فيما يتعلق بقضية الهوية القومية وبنية عائدية الدولة المطلوب فرضها ، . . . إن هذا التعاون لا يفسر اليوم إلا لأن عدوّي الامس ، على وجه الدقة في هذا الميدان ، قد سلكا دروباً متقاربة قادتهما إلى موقع لم يكن بعيداً عن أن يكون مشتركاً .

هذا التلاقي الذي يكاد لا يصدق في المواقع المتناقضة قطعاً فيما مضى والمتنافرة ظاهراً قد جرى على نحو غير محسوس رويداً رويداً ، من جانب كل طرف ، من دون أن يكون شيء ، ما قد انكر حقيقة على مستوى الايديولوجية من الطروحات القديمة المدافع عنها . فالبعث السوري بسيطرة الـ « اقليمين » وجناحه العسكري ذي اللون الأقلي الشديد ، قد اعاد ، كما سوف نرى بعد قليل ، تركيز ايديولوجية ولوى ممارسته في اتجاه اولوية بناء الـ « كيان السوري » (سوريا ـ لبنان وربما شرق الأردن)، مع المحافظة تماماً بالعائدية البعثية إلى بناء وحدة عربية أوسع كثيراً وإلى اولوية الهوية العربية في الأمة . ومن جهة فإن حزب الشعب السوري P.P.S ، إذا اخذناه بالاعتبار من خلال كتابات شوقي خيرالله ، يمكن أن يكون قد تخلى عن اولوية « كيان سوري » غير عربي ، وهو

ما كان يمثل قلباً معنوياً بالغ الإثارة ومرفوض من الاغلبية العربية السنية ، والذي منيّ حزب الشعب السوري P.P.S من اجله في زمن انطون سعاده ، بنبذ شديد العنف . وعلى العكس ان حزب الشعب السوري P.P.S في السبعينات والثمانينات بات يصبح بأعلى صوته منذئذ بالطابع الـ« عربي » للكيان السوري ـ اللبناني الذي يريد بناءه دوماً ، الأمر الذي يجعله اكثر قبولاً إلى حد ما في نظر القوميين العرب . وراح مسلك حزب الشعب السوري P.P.S يقوم منذئذ على الالتفاف حول المحظور / المحرم الضاغط بحضوره في هذه المجتمعات على التعبير الحزبي المعلن بنفي الهوية العربية للدولة وللأمة ، وعلى أن يتحالف مع هذا المحظور بممارسة الابهام بدلاً من محاولة انتهاله صراحة كما في السابق بدفعه الثمن الباهظ وأباح حزب الشعب السوري P.P.S ، بسعيه للحصول على المسامحة التامة من جانب العروبة ، لنفسه بترف تحويل اخطر اتهام كان يُشغل كاهله ضد الأخرين . وهي التهمة بأنه حركة شعوبية أي معاد للعرب ، وأن يفضح والحالة هذه ، اعداءه الابديين ، الكتائب ، بأنهم مافيا شعوبية ، وبصورة اعم اعداءه من المسيحيين اللبنانيين الذين يسعون إلى تقسيم لبنان[٦٤] . فتعاون حزب الشعب السوري P.P.S مع الحركة الوطنية اللبنانية التي كانت تدعم كميل شمعون طيلة الحرب الاهلية[٦٥] . وفي ٣١ كانون الاول / ديسمبر ١٩٦١ / فشلت محاولة انقلاب موجهة ضد الناصريين والكتائب الذين يدعمون خليفة شمعون ، فؤاد شهاب ، اعدها شوقي خير الله وعبد الله سعاده رئيس حزب الشعب السوري P.P.S . فوجد خيرالله الذي حكم عليه بالاعدام ، عقوبته تستبدل بالسجن المؤبد . ثم يخرج من السجن عام ١٩٧١ بعفو من الرئيس فرنجية . وفي الحرب الاهلية لعام ١٩٧٥ تقرب حزب الشعب P.P.S من الجبهة الوطنية التي تجمع حول البعثيين اللبنانيين وحزب وليد جنبلاط الاشتراكي التقدمي ، بعض التشكيلات الموالية لسوريا ، مثل حركة المحرومين للإمام موسى الصدر والاتحاد الوطني لقوى العمل لكمال شاتيلا ، الخ وانتهى به الامر بعد تردد ، إلى الاقرار بسياسة دمشق في لبنان معتبراً أنها من افضل السياسات القمينة بدمج لبنان المستقل « في لحمة الاتحاد

المشرقي المشروع بين سوريا وشرقي الاردن وكل قطعة من الارض مغتصبة يمكن أن تحرر ، (اشارة إلى فلسطين)[٦٦] فإن التحول السياسي العميق الذي مُنِيَ به البعث السوري بفعل العناصر الاقلية وانزلاقه نحو الدفاع عن الخصوصية السورية ، وتسخير ايديولوجية حزب الشعب السوري P.P.S باتجاه معاكس وادعاءاته ـ حقيقة ام بمحض الانتهازية ـ لما يتعلق بفكرة القومية العربية الرئيسية . لسوف يكون من شأن ذلك كله أن يقود هذين الحزبين إلى تبني شعار ومشروع سياسي قومي متماثلين . ولكن هذا المسلك ام ذاك يجب أن يجري تحليله كتعبير عن شكل من خصوصية سياسية أقلية باحثة عن وجه اكثرية . هذان التطوران المذهبيان المتلاقيان ، اللذان يسيء ادراكهما المراقبون ، بسبب من الـ « ضبابية » الايديولوجية ، على وجه الدقة التي بثراتها ، قد أنحيا تماماً ، في نظرنا كلا واحد منهما من السعي إلى التعارض .

IV ـ صعود العلويين في الدولة
مشروع أقلية يبحث عن وجه أكثرية

لقد تم فوز العلويين بالدولة في عقد من السنين ، في الستينات ، بفضل النفوذ الذي توصلوا إلى تأمينه على حزب البعث بواسطة فرع اللاذقية الهام الذي كانوا يشرفون عليه ، وبفضل نمو حضورهم وتأثيرهم على الجيش كذلك . فإن قصة صعود الاقلية العلوية في وفوزها بجميع السلطات تختلط هكذا بصعود تنظيمين اثنين : احدهما مدني ، الـ « اقليميين » ، جزء من حزب البعث ، والآخر عسكري ، « اللجنة العسكرية البعثية » الشهيرة ، وكلاهما بتلوّن شديد من الاقليات ولا سيما من العلويين[٦٧] .

ففي الخمسينات جعل البعث من نفسه معتمداً لتجنيد نخبة سياسية محتملة متميزة بتنافر قوي إلى حد ما . تنافر جغرافي ، وتنافر طائفي بل وتنافر « طبقي » إلى حد معين . وإذا كان مصدر الجزء الكبير من مشايعيه استمر في القدوم إليه ، كما في بدايات الحزب نفسها من الطبقة الوسطى المأجورة الجديدة (اساتذة ، معلمون ، موظفون) ومن الانتليجنسيا (عالم الطلبة) ،

وكذلك من البورجوازية الجديدة (مهن حرة، اطباء، مهندسون، تقنيون، الخ)، فإن عدداً من بين مدرسي الجيل البعثي الأول، كان لهم كل الخيار والشبع لتجنيد تلاميذهم في الثانوي في مدن الأرياف الصغيرة التي كانوا معينين فيها. هكذا استوعب الحزب في الخمسينات ابناء فلاحين وفلاحين سابقين من وضعاء الريف وعلى وجه اخص اعضاء من الطوائف العلوية والدروز والاسماعيلية ممن كان عدد لا بأس به منهم يذهبون في نهاية تعليمهم الثانوي لينخرطوا في الكلية الحربية، كطريق للصعود الاجتماعي المرن المتميز، كما رأينا بالنسبة لابناء صغار البورجوازيين من المحافظات والفلاحين من صغار المالكين القادرين على احسن وجه أن يوفروا لاولادهم تعليماً ثانوياً. وقد اتجه تجنيد البعث من المحافظات وحتى من القرويين إلى الازدياد طوال الخمسينات بسبب كفاية تنظيمه، على هذا الصعيد. وكذلك امتزجت عوامل طائفية بنوع خاص متعاطفة مع الايديولوجية البعثية من اوساط اقليات معينة: الوظيفة المكملة لهذه الايديولوجية، بإزاء عناصر أقلية، جرى تفحصها من قبل، فلا بد ايضاً من التنويه بوجهين آخرين جذابين من هذه الايديولوجية: موضوع العلمنة، المؤهل لإغراء اقليات مسلمة، كان التعصب السني قد تنقص من منزلتها، فأزاحها إلى الهامش اجتماعياً، وابعدها عن السلطة، وموضوع الاشتراكية الذي سوف ينضم إليه صغار البورجوازيين وفقراء الفلاحين الراغبين بهدم البورجوازية السورية الكبرى، العربية السنية في معظمها. وهنا ايضاً كانت المطالب الطبقية تتطابق مع مطالب الجماعة القانونية. فلقد فتح الانتساب المتزايد من جانب العناصر ذات الاصول الاقلية (علويين ودروز بصفة اساسية) للاحزاب السياسية المستندة إلى الاشتراكية (P.P.S حزب الشعب السوري ثم حزب البعث) وتكاثر المجندين من الاقلية على حد سواء في اثناء الخمسينات، الطريق لبروز نخبة سورية في الستينات، مركبها القوي من الاقليات.

إن حقبة الاتحاد مع مصر الناصرية في الجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٨ - ١٩٦١) شكلت رضة حقيقية لحزب البعث. فقد وجد البعث

نفسه ، جراء صدمته بحل الاحزاب جميعها المفروض من قبل عبد الناصر ، مكرها على الانقلاب إلى العمل السري . فنجمت ظاهرتان : من جهة تفجره إلى عشرات الشظايا المنقسمة فيما يخص الموقف المطلوب تبنيه في مواجهة مشاكل المشاركة في الحكم إلى جانب المؤيدين للناصرية ، ومن حل الاتحاد ومن فرصة شكل جديد للاتحاد العربي ؛ ومن جهة اخرى هجرة جزء كبير من كوادر مناضلي الحزب القدماء إلى الخارج او اعتزالهم للعمل السياسي امام خيبة الأمل الذي آل إليه - من جهة نظر البعث - الاتحاد . وقد اخلى رحيل العديد من الكوادر التقليدية المكان شاغراً لجيل جديد أخذ من « قاعدة » الحزب ، تلك القاعدة التي وصفنا تطور التجنيد في صفوفها .

كان ذلك التشتت بل هذا التفكك للبعثيين قد جعل مهمة إعادة بناء الحزب عسيرة جداً . فبقوة الأشياء اضطر الزعماء الالتفات إلى شريحة جديدة من البعثيين لم تكن قد اضطلعت بأي دور ذي شأن في الحزب قبل قيام الجمهورية العربية المتحدة (R.A.U.) . سوف يطلق على عدد كبير منهم فيما بعد صفة الـ « اقليميين » ، بسبب من خفوت لونهم العربي بالنسبة للون الزعامة التقليدية للحزب ، وصفة النزعة السورية المخالفة ، مخالفة واسعة المدى للنظرات الوحدوية لدى الآباء المؤسسين للحزب . ولنلفت النظر إلى كلمة « اقليم » في مصطلحات البعث الخاصة تعني كل بلد من البلدان العربية في حين أن « الأمة » تغطي مجموع العالم العربي ؛ وعبارة الـ « اقليمية » ، المتقصمة إلى حد ما في المنظور البعثي الذي يدين ، نظرياً ، تقسيم العالم العربي إلى دول منفصلة ، توحي إذن بنبذ مبدأ الوحدة العربية وبإرادة الانطواء إلى داخل الحدود المقامة . هؤلاء « الاقليميون » من حزب البعث يشكلون جزءاً من جيل جديد - يرجع عمر معظمه إلى الثلاثينات وتمّ تجنيد اغلبيتهم من عناصر الاقليات : علويين ودروز واسماعيليين .

في وقت مبكر جداً اظهر العلويون خاصة إنهم معادون للاتحاد المحقق مع مصر ، ولذلك اسباب عديدة . في المقام الاول ما كانوا ، وهم لا يمثلون

حينئذ اكثر من ١٠٪ من مجموع السكان ليودون أن يروا غالبية العرب السنة يعززهم الحجم الهائل من السنة المصريين . وكان يكدرهم في المقام الثاني واقعة أن عبد الناصر لم يستشرهم حول مبدأ حل الاحزاب السياسية ، وإن كان البعثيون العلويون ليسوا الوحيدين الذين لم يكونوا راضين عن ذلك . ولكنهم كانوا اكثر كذلك من السنة يشجبون حلاً للاحزاب يؤدي إلى اغلاق قناة التعبير الوحيدة . إنهم أملوا وكانوا يؤملون دائماً حقيقة عبر الحزب تحقيق الاصلاحات والثورة الاجتماعية في منطقتهم اللاذقية والمقاطعات السورية الاخرى . واخيراً كان للعلويين كذلك دوافع اخرى : كانوا يخشون ، من أن تذهب فائدة مشروع ري الغاب للمصريين الذين يتدفقون بهجرتهم إلى المنطقة . ألم يعلن وزير الزراعة ، يونس أن هجرة المصريين إلى سورية تتعلق بتحقيق مشاريع الري ؟ واخيراً كان على العلويين ، الذين بات ممنوعاً عليهم منذئذ الهجرة إلى لبنان للعثور فيه على عمل ، أن يعانوا على نحو خاص جداً من حقبة الجفاف المؤثرة على اوساط الفلاحين .

إن « اقليميّ » الحزب هؤلاء ، المتحفظين على الأقل إزاء عمل الزعامة التقليدية اثناء حقبة الجمهورية العربية المتحدة R.A.U (إذ كانوا يأخذون عليها بخاصة إنها لم تطلب من عبد الناصر ضمانات كافية) ، راحوا كذلك يظهرون خيارات اشتراكية اكثر تطرفاً كثيراً من سابقيهم .

كذلك كان نمو تنظيم بعثي مستقل في الجيش في عهد الجمهورية العربية المتحدة R.A.U ، اعظم اهمية . فالضباط البعثيون عانوا كذلك اكثر من المدنيين من انتمائهم السياسي . لقد قدر ابتداء من عام ١٩٦٠ إن ما من بعثي عسكري احتل موقع نفوذ في سوريا . ففي آب / اغسطس ١٩٥٨ كان ثمانية بعثيين من عشرة ضباط وطنيين مخصصين للعمل في مصر . وفي عام ١٩٥٩ أبعدت زمرة أخرى من الزعماء اكثر اهمية كذلك . وفي نهاية عام ١٩٥٩ شكل اربعة عشر من هؤلاء الضباط المنقولين إلى وادي النيل « لجنة عسكرية » بعثية كان طابعها الاساسي المميز الفقدان التام للروابط البنيوية بالقيادة القومية

للحزب (وفيما بعد بالقيادة القطرية السورية المؤقتة ، المقامة عام ١٩٦٢) . وكان دور المحرك والمخطط لا بد من أن يكون مسنداً في هذه الزمرة القليلة للعقيد صلاح جديد ، ضابط مدفعية علوي ، أخي غسان جديد ، فيما مضى عضو هام في حزب الشعب السوري P.P.S ، اشترك عام ١٩٥٧ في الدوامات السياسية التي احدثها اغتيال العقيد البعثي عدنان المالكي بيدي علوي آخر عضو كذلك في حزب الشعب السوري P.P.S .

كان اكثر من نصف الضباط الاربعة عشر مؤسسي اللجنة العسكرية البعثية ، اصلهم من الاقليات : اربعة من العلويين ، درزيان ، وإسماعيليان . وفي مطلع عام ١٩٦٣ كانت هذه اللجنة العسكرية البعثية قد صارت تنظيماً ذا بنية قوية ، يسيطر عليه عدد قليل من الافراد القادمين من مدن صغيرة وقرى ومعظمهم من جبل العلويين ؛ كانوا غالباً من اصل متواضع (طبقة فلاحين وسطى ، مواكرين صغار وموظفين ريفيين) بل وأحياناً أكثر تواضعاً (فلاحينَ لا يملكون ارضاً) . وراحت هذه اللجنة تدخل في تنافس مع الزعماء المدنيين التقليديين للحزب وتستفيد في كفاحها من دعم الاقليميين في الحزب .

وقد أعقبت انقلاب آذار / مارس ١٩٦٣ ، في الواقع موجة من الطرد من الحزب ومن الإدخالات الجديدة إلى الحزب احدثت تغييراً اساسياً في صميمه في التوازن بين مختلف فروعه ومناطقه الجغرافية . واتجه « الاقليميون » في الحزب إلى العودة إلى تصرف الضباط البعثيين في اختيار زبائنهم من العلويين والدروز منذ مطلع الخمسينات ، وإلى تعزيز منطقة نفوذهم الخاصة باعطاء سياستهم في التجنيد ـ تجنيد الانصار الموالين للحزب ، تجنيد بسطاء الجنود وبخاصة الترقية إلى رتبة ضابط في الجيش ـ الطابع الطائفي المؤكد . وفتحت جماعة الاقليمين ، مستفيدة من فقدان سجلات باسماء الاعضاء المنتمين للحزب ، باب الدخول إلى التنظيم واسعاً لاعضاء جدد متحدرين على وجه الاجمال من مناطق العلويين والاسماعيليين في جوار اللاذقية ، في حين كان الطرد من الحزب يحل باعضاء الحزب من السنة الثابتين في القيادة التقليدية .

وكانت هذه القيادة التقليدية ، بعد انقلاب آذار / مارس الأكثر انشغالاً بقضايا « السياسة العليا » كمسألة اقامة اتحاد سوري عراقي ، من أن تستطيع الاشراف بدقة على مسلك الكوادر المتعلق بالتنظيم الداخلي .

بعد آذار / مارس ١٩٦٣ ، كان هناك هكذا ، بالواقع حزبان بعثيان متنافسان في سوريا ، فالقيادة القومية بقيادة عفلق البيطار كانت مترددة إلى حد ما فيما يتعلق بالاشتراكية ، وفوق ذلك كانت تريد من جديد تقارباً من مصر ، في حين كان الجناح اليساري في الحزب الأكثر شباباً بقيادة ضباط من الاقليات يعلن موقفه بجانب اصلاحات اجتماعية جذرية ويعارض كل تقارب مع مصر او مع العراق . ونشاهد هنا التطابق بين الانتماء إلى الاقليات والاتجاه إلى ايجاد تحقيق الوحدة العربية وراديكالية اشتراكية (في تلك الحقبة على الأقل) . وعندما ابعد عبد السلام عارف البعث عن الحكم في العراق في نهاية عام ١٩٦٣ . لم يبق لزعماء البعث المدنيين في سوريا أي دفاع ضد المتطرفين العسكريين . فما كادت تمر شهور بعد استلام البعث للسلطة (آذار / مارس ١٩٦٣) حتى شكلت اللجنة العسكرية البعثية عملياً في ايلول / سبتمبر من نفس العام ، بدعمها عدد من الاقليميين ، الجماعة القيادية حقيقة في داخل الحزب ، حتى وإن كانت زعامة الحزب التقليدية المدنية لم يكن يجب أن تستبعد إلا في عام ١٩٦٦ بعد انقلاب صلاح جديد .

وفي ايلول / سبتمبر ١٩٦٣ سجل المؤتمر القطري للحزب ثورة عقائدية حقيقية . فإن اللجنة العسكرية بدعم من الاقليميين ، اصطفت مما اقترحته الزمرة الماركسية في الحزب ، التي كانت القيادة التقليدية تخنق صوتها دائماً ، من مخزونها التصوري . ما كان يلائم استراتيجيتها الخاصة واستبعدت ما كان يعارض من هذه الاستراتيجية : لاول مرة تعلن لجنة من البعث إنها على مبدأ « صراع الطبقات » وتنادي باقامة « ديموقراطية شعبية » ، ملتزمة في ذلك بأعز أماني ماركسي الحزب . ورفضت بالمقابل بمسوغ مبدأ عدم تدخل العسكريين في الحياة السياسية ، هذا المبدأ الذي كان الماركسيون يدافعون عنه بقوة غير

قليلة . أن تأميمات مطلع عام ١٩٦٤ (تأميم مصانع النسيج بحلب ، المحولة إلى ميدان تجريبي لمبدأ الادارة الذاتية ، الذي جرى التوسع فيه فيطبق على فروع اخرى من الصناعة والزراعة ، تأميم بنوك خاصة كبيرة لنزع يد الاقطاعيين . الخ) ، هذه التأميمات تتحدد من خلال منطق « الانعطاف اليساري » الايديولوجي ، لم تسمح بها القيادة التقليدية إلا بصعوبة ، ولم يتقبلها كبار التجار والحرفيين في المدن تقبلاً حسناً .

في شباط / فبراير ١٩٦٤ . أصبح اللواء أمين الحافظ (سني) . رئيس مجلس الثورة . رئيساً لمجلس الوزراء ورئيساً للجنة العسكرية . واستمر العسكريون في تطهير الحزب من « غير مرغوب بهم » فيه ، من أتباع الزعماء المدنيين التقليديين أساساً ، في حين كان المدنيون يسعون للحيلولة دون سيطرة الجيش على الحزب . ولكي يقطع الطريق على منازعة أوساط الحزب المتطرفة المتزايدة استقال ميشيل عفلق من منصب سكرتير عام الحزب . وكان يرضيه ، في مقابل ذلك ، أن يرى في السلطة ـ اللواء أمين الحافظ . في موقع الحكم ، وهو سني ومعتدل الإتجاه في اللجنة العسكرية . وقد بقي السيد الحقيقي في سوريا حتى عام ١٩٦٦ ، طالما لم يتمكن « يسار » الحزب ـ أي اللجنة العسكرية التي يدعمها أشد الإقليميين راديكالية من ابعاد أو تحجيم الجناح اليميني .

ومن ١٩٦٥ إلى ١٩٦٦ بات الصراع محصوراً بين المتطرفين من العسكريين الملتفين حول اللواء صلاح جديد وعصبة أمين الحافظ ، العقبة الأخيرة في وجه سلطة العلويين . ولم ينته صلاح جديد من التطهيرات التي حدثت من عام ١٩٦١ إلى ١٩٦٤ ، وهي الحقبة التي استعاد فيها الضباط السنة (الدمشقيون خاصة) القيادات ، حتى كان قد شكل حوله لفيفاً داخل هيئة الضباط بتكتيل جميع ضباط الأقليات ولا سيما من العلويين والدروز . وفضلاً عن ذلك كان في وسع صلاح جديد الإعتماد على دعم مدني ، تمده به الأقليات الريفية من غرب وشمال ـ شرقي البلاد ، التي كانت ترى في جماعة جديد

العصبة المعادية للسنة المتمركزة في دمشق . وهكذا اتخذ الصراع على السلطة بين جديد والحافظ الذي أخذ يزداد صراحة شكل النزاع بين السنة وغير السنة .

وفي ٢٢ شباط / فبراير ١٩٦٦ جاء انقلاب عسكري بقيادة صلاح جديد يضع حداً نهائياً لذلك الصراع الأطرش على النفوذ . فاعتقل العسكريون الحافظ وعفلق والبيطار (رئيس الحكومة الذي سماه أمين الحافظ) وألغوا مجلس الثورة . واتهموا الفريق القديم بمحاولة الرجوع عن الإجراءات الإشتراكية وعن التأميمات وبأنه يريد تطهير الجيش من عناصره الثورية . وأعلن النظام الجديد عن نيته في المضي قدماً في تطبيق الإشتراكية وفي التعاون مع الأنظمة التقدمية . وتعمقت العلاقات مع الإتحاد السوفياتي وفي منتصف نيسان / أبريل أعلن خالد بكداش الزعيم الشيوعي مشاركة حزبه في الحكومة الجديدة . وشجعت « كتائب العمال » بقيادة خالد الجندي ، (إسماعيلي) التي تترسم بتشكيل « الحرس الأحمر » الصيني . فكان هذا النظام أشد الأنظمة تطرفاً التي عرفتها سوريا : وقد عزيت المزاودة في مواجهة عبد الناصر بصورة خاصة ، إلى ضيق أفق قاعدة النظام الشعبية على وجه الدقة وإلى عدم تقبلها وإلى فقدان تلاحمها الداخلي .

وكانت الحكومة المشكلة في الأول من آذار / مارس ١٩٦٦ شديدة الرغبة في أن لا تظهر على أنها دكتاتورية عسكرية ولا على أنها حكومة خاضعة لسيطرة العلويين : لقد تم اختيار رئيس الجمهورية نور الدين أتاسي ، ورئيس الوزراء يوسف زعيّن ، ووزير الخارجية ، إبراهيم ماخوس ، وثلاثتهم أطباء ، بعناية فائقة من السنة ، إنقاذاً للمظاهر على الأقل . أما صلاح جديد فقد فضل من جهة شأنه شأن كثيرين آخرين من العسكريين البقاء خارج الحكومة والمحافظة على قبضته على الجيش والحزب .

ولم يكن لعام ١٩٦٦ أن ينتهي قبل أن يسجل إنفصام عرى التحالف بين الدروز والعلويين ، المعلن إبان انقلاب أيلول / سبتمبر الخائب الذي دبره سليم حاطوم . وكان سليم حاطوم هذا وهو درزي الأصل ، الدعامة الرئيسية

لصلاح جديد في تنحية أمين الحافظ . وقد ارتدت المعارضة بين الرجلين طابع النزاع بين ممثلين لطائفتين أكثر منها لطابع نزاع إيديولوجي أو لخصومة بين شخصين : ففي عام ١٩٦٦ إلتف معظم البعثيين الدروز حول سليم حاطوم في حين كان جميع العلويين يتجمعون حول صلاح جديد .

فخابت محاولة الإنقلاب بفضل تدخل حافظ الأسد لصالح صلاح جديد وكان آمر الطيران منذ عام ١٩٦٣ ووزير الدفاع منذ ٢٣ شباط / فبراير ١٩٦٦ . وكان الأسد وهو العلوي كصلاح جديد يتعارض معه في نقاط عديدة : فلم يتدخل في النزاع لإنقاذ جديد إلا في الدقيقة الأخيرة ، والرأي السائد أنه لم يفعل ذلك إلا بتضامن طائفي لكي يتجنب أن يعرض احتمال فشل جديد جميع مكتسبات العلويين في الدولة للخطر . مما اضطر عشرات من الضباط الدروز الذين كانوا قد التفوا حول حاطوم إلى مغادرة البلاد .

وفي عام ١٩٦٨ جرد العسكريون ميليشيا الحزب (المدنيين) من سلاحهم . وحصل اللواء حافظ الأسد وكان ما يزال دائماً وزيراً للدفاع على مرسوم تصبح به جميع القوى المسلحة على الأرض الوطنية متعلقة به بعد الآن . وفي ربيع عام ١٩٦٩ هزم الجيش كذلك قوات الأمن بعد محاولة الإنقلاب و « انتحار » رئيسها خالد الجندي(*) (إسماعيلي ، كما رأينا واحد الأعضاء والمؤسسين للجنة العسكرية للبعث) . وابتداء من هذا التاريخ ، وضع العلويون وقد تخلصوا من معظم قدامى حلفائهم من الدروز والإسماعيليين ، يدهم على جميع أجهزة الدولة ، ومنذئذ راحت الصراعات من أجل السلطة تنحصر داخل أوساط العلويين البعثيين .

وقد استمرت جماعة صلاح جديد تسيطر على سوريا حتى انقلاب حافظ الأسد (١٣ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٠) . وبعد الإستيلاء على السلطة نحى حافظ الأسد المتطرفين البعثيين بالاعتماد على زمرة من العسكريين العلويين المعتدلين نسبياً ولا سيما في مادة الإصلاح الاقتصادي . وبعد إجراء الاستفتاء أحدث إنشاء جبهة وطنية . تجمع البعثيين المعتدلين من المدنيين

والعسكريين والشيوعيين والقوميين الوحدويين ، جميع اتجاهات الرأي الكبرى . وباشر سياسة تحرير للنظام[٢٨] . ومن أجل أن يضم إليه البورجوازية التي أرعبتها سياسة سلفه إتخذ حافظ الأسد عدة إجراءات لصالح التجارة الكبرى والصغرى . وأكملها بتحرير المبادلات مع البلدان المجاورة وتخفيض سعر المواد التموينية ذات الاستهلاك الكبير . ودعى الرأسمال الوطني للمساهمة في مشروعات التنمية ، ومنح عفو عام إلى جميع أولئك الذين غادروا البلاد سابقاً من رجال الأعمال ومن المثقفين . وقد استقبلت هذه الإجراءات إستقبالاً حسناً فاكتسبت النظام الجديد حظوة معينة لدى البورجوازية الكبيرة والمتوسطة من السنة التي رأت من جديد إمكانيات الإغتناء السريع تتفتح أمامها . وكان الأمر كذلك من سياسة الإنفتاح باتجاه القوى السياسية الداخلية ، ولكن شهر العسل هذا سوف تكون مدته قصيرة جداً ، إذ سرعان ما يتعرض للخطر بانطلاق النزاع حول العلمانية .

بالنظر ملياً إلى هذه الحقبة كلها من صعود حافظ الأسد وأنصاره لسوف لا يفوتنا بأن نلاحظ علاقة الرجال المتغيرة بالإيديولوجيات : في تموز / يوليو ١٩٦٦ زاود حافظ الأسد وهو ما يزال بعد متضامناً مع صلاح جديد ، باتجاه الإشتراكية ، في مقابلة صحفية مع لوموند ، بالإصرار على ضرورة « التسريع بتحويل المجتمع السوري بتطبيق مبادىء الإشتراكية » . وما أن وصل إلى السلطة ، حتى كان عليه ، وهو يرجع تماماً إلى نفس المبادىء الإيديولوجية دائماً ، أن يمارس تطبيق السياسة المعاكسة وأن يسير نحو بورجوازية أعمال كبيرة جديدة . فها هنا مثل شهير ، بين أمثلة أخرى ، على تلك الرابطة الفضفاضة بإزاء الإيديولوجية التي تميز بشات النخبة القيادية السورية منذ زهاء عشرين عاماً . فقد كان في وسع منيف الرزاز سكرتير عام حزب البعث السوري سابقاً أن يكتب : « ترتدي التحالفات والمؤلفات في قلب هيأة الضباط أشكالاً عجيبة ، فليس لها أية علاقة بالمبادىء السياسية والإيديولوجية . فما تلك المبادىء المثارة في تلك الصراعات شيء آخر إلا استعمالها ضد الخصوم فضلاً عن هذه المبادىء تتغير من مستوى الصراع إلى آخر . »[٢٩] ، هذه الملاحظة

تبقى مطابقة للحقبة اللاحقة للفترة التي يصفها كلها . لسوف يبقى اللجوء إلى الإيديولوجية ضرباً من التبرير الشرعي المفيد ولكن ليس فعالاً دائماً بالنسبة للنظام الذي يطرح نفسه سطلاً منافساً لتحقيق الوحدة العربية والإشتراكية أو للقضية الفلسطينية ، تبعاً للضرورات ولإمكانيات الآونة ، لكننا قد نفهم أشياء قليلة بالسعي إلى تحليل التناقضات الظاهرة في الخط السياسي الذي يتبعه وفقاً لمعايير إيديولوجية . أكثر من ذلك جداً يجب أن نرى فيها التعبير الثابت عن تجريبية محضة مخصصة للإرتفاع بمصالح الفريق في السلطة إلى الأوج على الرغم من صعود المعارضات الداخلية والخارجية .

٧ ـ صدمة العلمانية وردود فعل الطوائف

إنطلاقاً من عام ١٩٧٣ نما اهتياج ديني في سوريا . كانت نقطة الإنطلاق فيها تبني مجلس الشعب في ٣١ كانون الثاني / يناير لدستور جديد معدّ للحلول محل الدستور المؤقت لعام ١٩٧١ ، الذي استبدل به دستور عام ١٩٦٤ الذي لم تكن صفته المؤقتة أقل . وقد جرى النزاع بالفعل على مستويين : الصعيد الدستوري ، الرمزي الرفيع المستوى ، وصعيد التعليم حيث كانت ملامح المجازفات تنسحب على سلطة زعماء الدينيين السياسيين وعلى مستقبل العلاقات بين الطوائف .

لم يكن النزاع المتعلق بدور الإسلام في الحياة العامة ، في سوريا ، يرقى إلى الأمس ، فهو إذ أثير في القرن الماضي إمتد في حكم فيصل في دمشق من ١٩١٨ إلى ١٩٢٠ وأثناء حقبة الإنتداب الفرنسي . وتبلور لأول مرة بعد الاستقلال في عام ١٩٥٠ حول مشكلة الدستور . وكان المشروع المحرر حينئذ يتضمن المادة التالية : « ولما كانت غالبية السكان السوريين مسلمة فإن الدولة تعلن إخلاصها للإسلام ولمبادئه » . وقد أثارت هذه المادة إنفعالاً شديداً في الأوساط التحررية المسيحية والمسلمة ، المتابعة لإزالة الحدود الطائفية في الحياة السياسية وفي الدولة ، هذه العناصر حاولت ـ بلا طائل ـ القيام بالضغط لسحب هذه المادة من المقدمة وإحلال صيغة تسوية محلها تحدد بأن الإسلام

وكانت مقدمة الدستور هذه ، عام ١٩٥٠ تمثل دين رئيس الجمهورية فحسب . وكانت مقدمة الدستور هذه ، عام ١٩٥٠ تمثل أقرب صيغة دستورية لتصور بلدان عربية أخرى حيث يعلن بأن دين الدولة هو الإسلام ، تبنتها سوريا . ولم يكن دستور الجمهورية العربية المتحدة في إبان الوحدة السورية المصرية ، الذي نادى بأن دين الدولة هو الإسلام ، يعنا سوريا ، حقيقة .

وكان دستور البعث المؤقت لعام ١٩٦٤ قد احتفظ بصيغة التسوية التي تحدد بأن الإسلام دين رئيس الجمهورية والمستبدلة أحياناً ، أو ترافقها صيغة تنص على أن الفقه الإسلامي أهم مصدر للتشريع . غير أن المشروع المعدل في أيار / مايو ١٩٦٩ في حكم صلاح جديد أسقط نهائياً الأخذ بتلك المادة التي سبق أن كانت تشكل مع ذلك امتيازاً من جانب المسلمين التقليديين . وكانت تعدل الصيغة الإعتيادية المتبعة في تولية رئيس الجمهورية . فبدلاً من صيغة « أقسم بالله العظيم » ، أصبحت صيغة قسم التنصيب : « أقسم بشرفي ومعتقدي » ، وكان من شأن الدستور الموقت لعام ١٩٧١ ، في عهد حافظ الأسد ، أن عاد إلى الصيغة الأولى .

وقد أسقط مشروع دستور عام ١٩٧٣ ، بدوره ، التنويه المتعلق بانتماء رئيس الجمهورية للإسلام وسنّ أن « الجمهورية السورية هي دولة ديموقراطية ، شعبية ، إشتراكية » ، ولم يتخذ الرئيس الأسد القرار بالعودة إلى إدخال المادة المتعلقة بدين رئيس الجمهورية إلا بعد أن انفجرت مظاهرات عنيفة في حماة أمام مكاتب فرع حزب البعث (٢٠ شباط / فبراير ١٩٧٣) ، ولم تأت مكانها هذه المرة من المادة الثالثة وإنما وردت في المادة ١٥٧ . وكانت تلك المظاهرات من فعل عناصر مسلمة سنية تقليدية يقودها علماء ومفتون وقضاة وموظفون دينيون ، يدعمهم الإخوان المسلمون ، ويشهرون بطابع الدستور « الإلحادي » وإدخال التنويه المتعلق بدين رئيس الجمهورية . من جديد في الدستور ، وإن كان قد أدخل الرضى في نفوس رؤساء الدين ، كما تشهد بذلك زيارات العلماء ، والموظفين الدينيين إلى وزارة الأوقاف تعبيراً عن شكرهم ، إلا أنها لم تهدأ الخواطر تماماً . أقامت الدليل على ذلك طيلة شهر

شباط / فبراير مواصلة الإضراب العام في حماه وكذلك المظاهرات والمواجهات مع قوى الأمن في حلب وفي حمص حيث جرى اعتقال الشيخ مشعل . وكانت الخسارة أربعة قتلى وعدة جرحى . وبقيت دمشق على هامش الحركة . وفي ١٢ آذار / مارس ١٩٧٣ تمت الموافقة على الدستور بالاستفتاء العام . وكانت نتيجته ضعيفة في المناطق السنية والمشاركة فيه كثيفة في المناطق ذات الأكثرية العلوية .

منذ زمن طويل جداً كانت أقسام معينة من جماعة الأكثرية السنية (٧٥٪ من السكان السوريين) تطالب بأن يمنح الدستور رسمياً مكان دين الدولة للإسلام . كما كان ذلك الحال في دساتير العراق ومصر والأردن والعربية السعودية وليبيا . وما كانت قد حُذفت ثم أعيد أدراجها - وهي الصيغة المتعلقة بدين رئيس الجمهورية - كانت تلك الأقسام تعتبرها حداً أدنى . وعلى العكس ، كانت عناصر مختلف الطوائف الأقلية ، مسيحيين وعلويين ودروز يعارضون في هذا الإعتراف الرسمي ، الذي يكرس ، إذا صح القول ، على الصعيد الرمزي ، عدم مساواة سياسية - اجتماعية بين الطوائف . فالسعي إلى رمز ذي هدف مساواتي كان ركناً أساسياً لعملهم السياسي . من قبل ، في الثلاثينات ، ثمة تشكيلات حزبية قومية ومحافظة مثل الكتلة الوطنية وحزب الشعب ، ميالة ، على وجه الإجمال ، على الرغم من بعض التباعدات ، باتجاه موقف يعتبر مكانة الإسلام أمراً أساسياً في القومية العربية وفي الدولة ، هذه التشكيلات عارضت حزب الشعب السوري والحزب الشيوعي السوري ، لنزعتهما إلى العلمنة ولتحالفهما في هذه النقطة على الأقل .

كان الإتجاه المتصلب في أمر الطائفية يغلب بخاصة لدى الفرع المحافظ من الحركة القومية وكذلك لدى الإخوان المسلمين والزعماء الدينيين المسلمين . وكان جناح أكثر تقدمية في الحركة القومية ، تحت تأثير الأوساط المسيحية ، يسعى على العكس إلى التخفيف من الهيمنة المسلمة في الرمز السياسي في سوريا ، من دون إلغائه تماماً مع ذلك . وكان الجيل الذي طرح

أسس حزب البعث قريباً من وجهة النظر الأخيرة هذه ، ومع أن برنامج الحزب تضمن العلمانية فإن الإيديولوجية البعثية كانت تعترف للإسلام بدور هام في القومية العربية ، بصفة مزدوجة : من حيث هو أول حركة توحيد عربية في التاريخ ومن حيث هو « خلق ثقافي » للعروبة أحد منابع إشعاعها وخطوتها .

والحال أن الزمرة العلوية في وسط حزب البعث نفسه - وهي التي وصلت إلى السلطة بانقلاب صلاح جديد في شباط / فبراير ١٩٦٦ - كما الزمرة الدرزية بقيادة العقيد عمران في الستينات ، قد تكشفت عن أنها أكثر تطرفاً حول مشكلة العلمنة هذه ، وعن أنها بالفعل أكثر قرباً من وجهة النظر التي كانت وجهة نظر حزب الشعب السوري P. P. S. والحزب الشيوعي السوري . وكان هذا الموقع الأشد راديكالية من جانب العلويين البعثيين حول مشكلة العلمنة ، يُفسَّر بالإزدواجية المؤثرة على وضع الفرقة العلوية في وسط الأمة المسلمة . فمع أنهم ، بلا مراء ، مسلمون على صعيد الإعتقاد . لم يستفد أعضاء الطائفة العلوية أبداً ، وقد رأينا ذلك من قبل ، من الوصول إلى السلطة الذي كان يجب أن يوفره لهم انتماؤهم إلى الإسلام . لقد بقي مبدأ المساواة في الأحوال المدنية وأمام القانون بين جميع المسلمين حبراً على ورق أزاء الضرر بالمسلمين غير السنيين والمسلمين غير العرب على حد سواء . إن سيادة الإسلام السياسية ترجمت هكذا بالنسبة للعلويين ، لا على أنها طريق للمشاركة في الحكم وإنما على العكس كأنما هي مصدر استبعاد وأنها تكريس لهيمنة النزعة السنية الأكثرية . وهكذا كان تفوق الإسلام هذا في الحياة العامة يصبح مرادفاً لتنحيتهم من الميدان السياسي ولدونيتهم الإجتماعية . من هنا رغبتهم في أن ينتهوا من هذا التفوق سواء بسبب هذه الحساسية المفرطة بالأقلية أم بالرغبة في التحديث الإجتماعي .

إن ما ينبغي أن نفك رموزه في رسالة الرئيس حافظ الأسد ، المسكّنة في ظاهرها ، إلى مجلس الشعب (٢١ شباط / فبراير ١٩٧٣) ، التي يوافق فيها ، متراجعاً أمام المتظاهرين ، على إعادة إدخال الشرط المتعلق بدين رئيس

الجمهورية في الدستور ، هو تعبير عن تلك الإدراكات العلوية القديمة مثلما هو مصادرة حقيقية على المطالب المساواتوية ، وجاء في الرسالة : « إننا نرفض أي تفسير رجعي للإسلام ، التفسير الذي يخفي ضيقاً في الفكر مقيتاً وتعصباً مكروهاً . إن الإسلام هو دين المحبة والتقدم والعدالة الإجتماعية ، دين المساواة بين جميع الناس ، الدين الذي يصون حقوق الصغير والكبير ، الضعيف والقوي »(٢٢) . وكان الرئيس الأسد يظهر بذلك أنه إذا كان يرتضي بتصالح تحت ضغط المتظاهرين السنة فإنه لا يعني لذلك العدول عن الإعتراض على نسق معين غير عادل كان السنة يجسدونه في نظره . إن إنكار الإسلام يعني ، في الواقع إنكار الهيمنة السنية ، والتسوية الموجهة إلى تهدئة خواطر الرؤساء الدينيين السنيين المهتاجة ، لم تبدل شيئاً من تصميم العلويين السياسي . فقد نقل العناصر العلويون والدروز هكذا إلى صميم البعث الموقف الرافض الخاص من قبل بمتقدميهم عندما اجتذبتهم علمنة حزب البعث السوري P. P. S. . ولو أن فقدان الشرط الإسلامي من الدستور لم يكن من شأنه بالتأكيد أن يغير شيئاً كبيراً من الممارسة السياسية ، فإنه قد تكشف على العكس عن قيمة كبرى على الصعيد الرمزي كتعبير عن شكل معين ما عن حرمان الإسلام الأرثوذكسي من السلطة ، وأنه لعلى هذا النحو تماماً قد أحس به السنة أنفسهم .

كان نص بيان العلماء الداعي إلى مقاطعة الإستفتاء على الدستور في ١٣ آذار / مارس ١٩٧٣ يستند إلى فتوى سابقة وإلى بيان من لجنة حقوق الإنسان في سوريا . وكان هذا النص يسرد الإنتقادات التالية على مشروع الدستور :

- « إنه يتناقض مع دستور الإتحاد الذي بشقيقاتنا ، مصر المكافحة وليبيا المؤمنة » ، وكانت هذه الحجة تفضح ، من خلال ظواهر قانونية صرف ، الفتور الوحدوي لدى الفريق الممسك بالسلطة ، بإسناده ضمناً إلى الإنتماء للأقليات . وثمة منشور إتخذ رقم ١ تم توزيعه في مدن سوريا الكبرى في أيام شباط - فبراير الأخيرة من عام ١٩٧٣ جعل من « السقوط العلوي من السلطة »

الشرط الذي لا مفر منه لكي يتحقق بفعالية أكثر انضمام سوريا إلى الإتحاد المصري - الليبي.

- «إنه يتناقض مع قواعد سلطة الأكثرية الأساسية» (إشارة مباشرة إلى هيمنة أقلية هي أقلية العلويين).

- يتقصه نص عن دين الدولة».

- يتقصه نص عن الفقه الإسلامي، وهو فقه ثابت من قبل المذاهب المعترف بها من حيث هو مصدر أول لكل تشريع».

- «إنه يعهد بالحكم إلى جماعة حزبية بنفس الوقت الذي يمنع به الأحزاب من أن يشاركوا فيه» (إشارة إلى الدكتاتورية البعثية).

- «إنه يخل بمبادىء دستور الإتحاد فيما يتعلق بتربية جيل «مؤمن» وحماية الشعائر الدينية للأديان السماوية الثلاثة. فمن الممكن منع المسلمين من الإحتفال بأعيادهم بحجة الإخلال بالنظام - مثلما يحصل ذلك من جانب الحزم منذ أن استلم الحزب السلطة».

كانت الانتقادات الموجهة إلى مشروع الدستور أذن مركبة. كانت تطال في الوقت نفسه سياسة الحكومة العلمانية وسياستها مع العرب وتشكيلة هذا الفريق الملونة بلون العلوية المعلن الصريح. وطابع زعامته البعثية الأوليغرشية وإبتعاده للقوى السياسية الداخلية الأخرى. بالحقيقة يمكن التساؤل عما إذا كانت جميع هذه المطاعن لا تلخص بواحد فحسب. ذلك أنها في نظر المسلمين السنة لا مدعاة إلى الشك بأن السياسة العلمانية، والفتور الوحدوي واستحالة أن يتعاون البعث حقيقة مع القوى السياسية للجبهة الوطنية، الأخرى غير الشيوعيين، وبصورة خاصة مع كافة المجموعات الموالية للناصرية، تتعلق أساساً بمطعن واحد ونفس العامل: الصفة العلوية للقادة.

ولقد أفاد مشروع الدستور من دعم الشيوعيين السوريين الفعّال الذين نظموا اجتماعات شعبية للإعداد للإستفتاء. أما الجماعات الأخرى المشاركة

في الجبهة الوطنية إلى جانب البعث ، و « الوحدويون الإشتراكيون » و « الإشتراكيون الوحدويون » (وهم ناصريون ، ومؤيدون لوحدة أوثق بين سوريا ومصر) ، فقد تبنوا موقفاً أخف : فمنذ ٢٣ شباط / فبراير ١٩٧٣ ، حين مظاهرة حمص المعادية للبعث ، أشير إلى وجود عدد من أتباعهم في صفوف المتظاهرين . إن جمال أتاسي ، زعيم الحزب الناصري في الإتحاد الإشتراكي العربي ، لم يتخذ قراره بالإنسحاب من الجبهة الوطنية إلا بعد تردد طويل ، مثيراً انشقاقاً في حزبه ؛ أما فوزي الكيالي وزير الثقافة والإرشاد القومي من جهته ، فقد أعلن ، حقيقة ، إنشقاقه عن الحزب وولاءه للجبهة الوطنية . وبقي الـ « إشتراكيون العرب » من ناحيتهم ، بقيادة عبد الغني قنوط ، وزير الأشغال العامة ، في الجبهة الوطنية بعد مماطلات ، أثناء الأزمة . وليس إلا للتماسك ، العارض على ما يبدو ، لعدد من العناصر العروبية في الجبهة ، ما تدين به ، بعد تنحية البعث لزعمائه الأكثر محافظة من سنيين أو مسيحيين ، من عدم ظهور الجبهة الوطنية بملامح تحالف شيوعي - بعثي - علوي ، بلون الأقليات الأكثر وضوحاً . (كانت الأحزاب الشيوعية .P. C دائماً تستميل أعضاءها من الأقليات وبخاصة على مستوى الكوادر وقمة الحزب) .

ومع ذلك فإن الرئيس حافظ الأسد ، منذ ساعات نظامه الأولى ، سعى إلى استمالة السنة إليه ، فكما أنه فك القبضة عن التأميمات التي قررها سلفه صلاح جديد ، أرضى البورجوازية السورية الكبرى ، السنية في معظمها . فإن تحوله الرسمي إلى السنة وزياراته المتكررة إلى الجامع السنيّ ، لم تقنع أحداً كما لم يقنع إعلان عدد من زعماء العلويين ، المفاجىء - بتاريخ ٤ نيسان / أبريل ١٩٧٣ - الذي حدد بأن الطائفة العلوية تنتمي إلى الفرع المسلم السنيّ . وبدلاً من أن يهدىء إعلان كهذا الخواطر - وهو إعلان لعله لم يكن إلا أسلوب لا يخلو من بعض السذاجة لردم الهوة رمزياً بين الطوائف ، « بخلط الكل » للسعي إلى تخفيف عداوة السنة ، الأقل ثقافة ، كان من شأنه أن النخبة السنيّة نسبته إلى شكل ماكيافيللي جديد من تقية الأقلية ، هذا التقليد من مواربة الفرق المسلمة غير الأورثوذكسية ، التي تبنته هذه الفرق بقصد أن تكتسب لدى

الجمهور السني نظرة ملائمة في الخفاء لأمنها أو مواتية لإكمال أغراضها الكفاحية . ولو أن انصياع العلوي - السنيّ ، على صعيد العلاقات بين الطوائف ، كان هو الغالب في هذا النزاع حول العلمنة ، لكان غير صحيح ، مع ذلك ، أن نرى فيه ، بصورة أعم معارضة من الأكثرية للأكثرية . فمنذ عام ١٩٦٣ ، كان المعسكران المتواجهان يتألفان من عدد كبير من العناصر الأقلية : سنيون عرب وسنيون من أصل غير عربي رأوا أكثرية مسيحية من عرب وغير عرب ، دينيين وعلمانيين ينضمون إليهم بواسطة إعادة ترتيب الآراء في السنوات ١٩٦٧ - ١٩٧٠ . ومنذ وصول البعث إلى السلطة وجد عدد لا بأس به من السنة غير العرب إلى جانب المسلمين السنة العرب والمحافظين في معارضة البعث . وكان في وسع بعض هؤلاء السنة من غير العرب ، بسبب من مكانتهم الإجتماعية ، أن تكون لهم دواعيهم لمعارضة برنامج البعث الإشتراكي ، ولكنهم وقفوا يعارضون هذا الحزب ليس حصراً لأسباب طبقية وإنما كذلك لدواعي الجماعة القانونية : بالنظر إلى عدم الوصول إلى الوضع القانوني وإلى الحظوة إلا بانتمائهم الديني (بعبارات نسق اللامساواة عرب - إسلام) فإنهم لم يكونوا يأملون في أن يروا البعد الديني يتلاشى في الحياة الإجتماعية - السياسية . غير أنه لا بد من أن نلاحظ بأن أقلية منهم ، أقل التصاقاً بانتمائها إلى جماعة ذات وضع أقلي ، راحت تتواجد في البعث . فمعظم هذه العناصر السنية ، غير العربية في أصولها ، المعادية للبعث سبق أن شاركت في مظاهرات آذار / مارس - نيسان / أبريل ١٩٦٤ وكانون الثاني / يناير ١٩٦٥ في حماه وحلب و ، دمشق ، المنظمة بتحريض من الأئمة الذين كانوا يعظون بالحرب على النظام الـ « كافر » وينادون بالدفاع عن « الدين والحرية » .

وقد شهد عام ١٩٦٧ بداية إعادة ترتيب مختلف اتجاهات الأقلية . وفي أيار / مايو ١٩٦٧ ، على أثر ظهور مقال في ٢٥ نيسان / أبريل يشتم منه الكفر في مجلة الجيش البعثية الأسبوعية « جيش الشعب » حدث السياق نفسه من المظاهرات والإضرابات والقمع ، واعتقالات المضربين والعلماء السنة . وحض على إعادة ترتيب هام في الإتجاهات لدى المعسكرات المتواجهة على

الساحة . فرجال الدين المسيحيون ، على اختلافهم ، المعادون في جميع الأزمان لإضفاء قيمة أكثر مما يجب على الواقع المسلم في الحياة الإجتماعية ، قد امتنعوا ، بوجه عام ، حتى ذلك الحين عن نقد البعث . كان موقفهم يقوم على المطالبة بشكل من المساواة في القانون بين جميع الأديان ، ولكن ليس بالإمحاء التام للعنصر الديني من الحياة السياسية الذي ابتدأ شؤماً بانحدار نفوذهم الخاص الإجتماعي والسياسي ، وهو موقف أمين في ذلك على تقليد الملّة . كذلك رأينا أساقفة مختلف الطوائف المسيحية الذين تجنبوا حتى ذلك الحين التدخل صراحة في حياة السياسة الوطنية ، يحتجون بحدة بالغة على الإتجاهات العلمانية المعبّر عنها بمقالة جيش الشعب . وشارك رجال الدين الأورثوذكس في مظاهرات حماه المعادية للحكومة . وتدخل رؤساء الطائفة الكاثوليكية بدمشق للإفراج عن العلماء . وبلغ انفعال الجماعات المسيحية أوجه عندما أخبرت في أيلول / سبتمبر ١٩٦٧ مباشرة بقانون تأميم التربية في القرى والمجدد للدروس الدينية . واحتج رؤساء الطائفة الكاثوليكية على هذا القانون . مؤكدين بأنه يبرهن عن عداء بإزاء المؤسسات المسيحية التي كانت منذ فجر التاريخ المسلم تعامل باحترام . فقد أغلقت مدارس طائفية عديدة واضطر ما يقرب من خمسة عشر ألف تلميذ إلى متابعة دراستهم في لبنان . ومن الملاحظ ، على العكس ، أن البعث العراقي ، وهو يسعى إلى استبعاد قبضة الزعامة الدينية عن الحياة السياسية ، قد صان الحرية الدينية في مادة التعليم . وهكذا فإن الحكومة البعثية في العراق أصدرت مرسوماً يقضي بأن تتمتع الطوائف المسيحية ذات اللغة الآرامية (الكلدان الكاثوليك ، الآشوريون النسطوريون) والسريان الكاثوليك والسريان الأورثوذكس ، بالاستقلال الذاتي الثقافي . وسمح بالتكلم بالآرامية في المدارس الإبتدائية والثانوية المحتوية على أكثرية تتكلم بهذه اللغة . وهذا الموقف الأقل تشدداً يفسر بأن بعث العراق بدلاً من يواجه نفس العداء الذي لقيه البعث السوري في الأوساط المسيحية ، نظر إليه وما يزال بعين الرضى .

حتى الأرثوذكس الشرقيين في سوريا ، الذين تعاونوا بصفة عامة ، في

الماضي مع دعاة الوحدة العربية ـ عدد منهم بناضل في صفوف البعث ـ تظاهروا ضد سياسة الحزب العلمانية في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٦٩ ، للإحتجاج على تدخل السلطات في انتخاب مطران الأورثوذكس الشرقيين في حمص(٢١) . وقد وجد هذا التعاون المقاوم على مستوى الزعماء الدينيين بين المسلمين السنة والمسيحيين الأورثوذكس الشرقيين ، ما يماثله على مستوى العلمانيين ، ليس فحسب في أوساط النخب السياسيين التقليديين المنتمين إلى البورجوازية السورية الكبرى ولكن كذلك في الطبقات الوسطى الحديثة في المدن : بورجوازية صغيرة وأنتليجنسيا . فإن هذه الفئات الإجتماعية كانت في حقيقة الأمر تنطوي على مواضيع عديدة من الأشياء : المشكلة الدينية ، ولكن أيضاً مزاحمة القادمين الجدد العلويين من القرى والمدن الصغيرة في المحافظات الذين يرمون إلى إزاحتهم عن مواقعهم الهامة في الحياة السياسية للبلاد .

ولم يكن أعضاء الطائفة الأورثوذكسية الشرقية ، في أي مستوى كانوا من السلم الإجتماعي ، يرون ، من جهة أخرى ، أي سبب للنظر بعين التعاطف مع صعود العلويين في مراتب الدولة . فالتضامن المقام بين طائفتين من الأقليات ، ليس سوى ظاهرة نادرة إلى حد كبير لا تتجلى في الواقع إلا عندما توجد ، استثناء ، بين نمطين من الأقليات وحدة حقيقية من المصالح و حالة أقلية مشابهة ، في آن واحد معاً ، (محددة بالإنتماء إلى نفس الفئة القانونية الجنسية ، على سبيل المثال ، فئة العرب المسيحيين ، فئة العرب غير السنيين ، فئة المسلمين غير العرب ، وجميعها فئات شديدة التميز ، بل وغالباً متعارضة في وجهات نظرها ومشاريعها) .

فثمة إلتقاء مصالح مؤقت جعل أن يكون للدروز والعلويين في الجيش السوري ، في الخمسينات . فائدة تماماً للتساند ، تسهيلاً لإرتقاء هؤلاء وأولئك ، بتبادل كامل ، على حساب السنة الذين كانوا حتى ذلك الحين أكثرية في هيئات الأركان العامة . ومن الملاحظ ، فضلاً عن ذلك أنهم ينتمون إلى

نفس الفئة القانونية : فئة العرب المسلمين غير السنة ، وأن لهم ، من هذا الواقع ، تصورات أكثر تقارباً بعض الشيء، وحساسية سياسية مشتركة تقريباً

فيما عدا الحالات النادرة التي يتحقق فيها التطابق بين هذه المصالح والتصورات بين أقليتين ، فإن العداوة والمنافسة تكونان القاعدة . هذه العداوة التي تجعل الطوائف الأقلية متعارضة على الصعيد السياسي تضفي صدى هكذا على تنافراتها المتعددة في الحياة الاجتماعية : هكذا ، في الأردن ، فإن الخصومات الضارية والمتسمة أحياناً بالعنف الجسدي ، التي تضع الأورثوذكس الشرقيين ، والكاثوليك الشرقيين وأعضاء الكنيسة الأرمنية بعضهم بمعارضة بعض (وثلاثتهم مسيحيون مع ذلك) بدوافع باطلة من حق التقدم في المدرجات المختلفة أو في حجمهم المتبادل إلى بيت لحم ، لتعطينا فكرة كافية عن المناخ اليومي بين الطوائف المنقولة بالأحرى إلى الصعيد السياسي . هذه العداوة بين الأقليات كانت كذلك تتوطد عندما كان المعنيّ طوائف قد تبنت استراتيجيات تكاملوية مختلفة الواحدة عن الأخرى : هكذا الأورثوذكس الشرقيون ، أقلية إتخذت لها استراتيجية تمثّلية ، إندماجية ، وتخلت منذ زمن طويل عن النزعة الجهادية ، ما كان في وسعها أن تنظر إلى الأقلية العلوية دون شيء من المرارة ، وهي تنتقل من جهتها إلى استراتيجية جهادية للإستيلاء على السلطة من أجلها هي وحدها . وتنجح في فرض نفسها على رأس الدولة . وتفسير هذا الموقف هو كذلك في أن أقلية ما تخشى بصفة عامة من سيطرة أقلية أخرى أكثر من هيمنة الجماعة الأكثرية العربية - السنية : من جهة هناك تعود نسبي على سيطرة عربية - سنية تطابق تدرجاً مقاماً من تاريخ بعيد والذي هو كذلك ، في حالات عديدة تدرج الأكثرية العددية . . . ومن جهة أخرى ، يقدر ، على وجه العموم - بأن وصول أقلية جهادية إلى السلطة سوف يقود بالضرورة ، إلى تجديد تنشيط الإنفساخات والتناقضات الطائفية (أو العرقية) ، وإلى إعادة التحسس بتصورات بين الطوائف خفتت وتلاشت نسبياً ، تعلم كل طائفة من معرفتها بالتاريخ العربي - المسلم ، إنها لا تتوقع شيئاً جيداً من جرائه . فللجميع

هذه الأسباب ، يجب ألا نتوقع ، في البلدان العربية المسلمة أن نرى طائفة أقلية تبتهج بصعود سياسي مفاجىء لأقلية أخرى .

VI ـ الحكم العلوي وارتفاع المعارضة من جانب الأكثرية

سوف لا يضع حل أزمة مشكلة العلمانية حداً للمنازعة الطائفية ، والحقيقة أن هذه المنازعة اتسعت بعد عام ١٩٧٣ اتساعاً هائلاً : فمن قبل إبان النزاع المتعلق بالعلمانية ، فإن الأمر سرعان ما انتقل من الدوافع « الدينية » إلى دوافع « طائفية » . الدفاع عن الإسلام أو زواله ، مرتدياً في كثير منه معنى الكفاح من أجل التفوق السياسي بين طائفتي العلويين والسنة . وكان في الوسع دوماً الكلام عن نزاع « طائفي » ، طالما أن هوية الجماعات المتخاصمة كانت من النمط الديني ، ولكن ، فيما خلا حالة الإخوان المسلمين ، المدفوعين في كفاحهم ضد النظام بتمسكهم بالحرفية الدينية ، فإنه لم يكن للدفاع عن الدين علاقة كبيرة بأهداف المعارضين . كانت الإرادة ، بصفة رئيسية هي الموجهة لهؤلاء المعارضين لإسقاط أوليغارشية حاكمة يعتبرونها كانبثاق من طائفة أقلية مزودة بتصور تخصيص في السياسة القومية ، تسعى إلى وضعه موضع التطبيق .

وعلى مر السنين ، بينما كان التضييق المتدرج قدماً يحل بقاعدة النظام ، أخذ انتماء نواة الحاكمين الحقيقيين للأقلية ، يصبح بارزاً أكثر فأكثر . وقد أجري هذا التضييق في عدد من المراحل ، بادىء ذي بدء ، على الرغم من سياسة الانفتاح المعلنة منذ البداية من قبل النظام في عام ١٩٧٠ ، فإن هذا النظام سرعان ما سار باتجاه توكيد حكم بعثي صارم واستبعاد القوى السياسية الأخرى من حلفائه في الجبهة الوطنية ؛ في نيسان / أبريل ١٩٧٣ إستقال جمال أتاسي ، سكرتير عام الإتحاد الإشتراكي العربي كما رأينا من قيادة الجبهة ، محتجاً على « تجاوزات البعث » . وفي كانون الأول / ديسمبر ١٩٧٥ ، إن القطيعة بين الحزب الشيوعي والنظام هي التي حدثت ، بالنظر إلى اعتقال ٢٠٠ شيوعي وهروب الكردي خالد بكداش زعيمهم . وراح هذا التضييق لقاعدة

النظام يجري كذلك داخل الحزب نفسه، بتنحية جميع الشرائح المناوئة: أولاً استبعاد جميع العناصر السنيّة المؤيدة للزعامة المدنية القديمة وبخاصة لميشيل عفلق، المحكوم بالإعدام هو نفسه، والهارب إلى العراق؛ والوحيدون من العناصر السنيّة الذين ظلوا مكانهم واستمروا ماثلين في قيادة البعث القطرية سرعان ما بدوا ليس على أنهم ممثلون لإمكانية بديل سياسي وإنما كرهائن سنيّة للأقلية الحاكمة، مدعوين للمصادقة على سياسة مقررة من قبل آخرين: هكذا، محمود الأيوبي، رئيس المجلس السابق، عبد الحليم خدام وزير الشؤون الخارجية، مصطفى طلاس، وزير الدفاع أو حكمت الشهابي، رئيس الأركان العامة. فحقيقة السلطة الواقعة ترجع إلى عصبة أقصت من صميم الطائفة العلوية نفسها منافسيها المحتملين، ألا وهم: إبتداء، المشايعين للزعيم السابق صلاح جديد، ثم جماعة محمد عمران، النفوزي(*) ونائب رئيس المجلس الرئاسي سابقاً وعضو مؤسس لـ «لجنة العسكرية» البعثية، المنفي بسبب التأثير الذي يتمتع به لدى بعض العلويين في الجيش، كما لدى العديدين من السنة، الذي اغتيل في آذار / مارس من عام ١٩٧٢ في طرابلس (بلبنان) في ظروف لم توضح بعد. وقد جندت هذه العصبة العلوية من الطائفة العلوية تبعاً لروابط الدم المتضامنين السياسيين معها على قاعدة النسق الغربي باعتبار تميزهم بأنهم الأكثر ثقة (إخوة الرئيس الأسد وأصهاره كل منهم يقود جيشاً حقيقياً)، كذلك جندت وفقاً لمعايير أخرى مثل الجوار، الإنتماء لشيعة معينة، ممارسة وظيفة ما إلخ..

ولم يفت المعارضين الترداد بأن الحكم العلوي صار من الآن فصاعداً بدون شريك على الساحة السياسية الداخلية، وإن حزب البعث واجهته المؤسساتية. ففي المؤتمر القطري السابع المنعقد بدمشق في كانون الأول / ديسمبر ١٩٧٩، شكلت لجنة مركزية، تضم ثلاثين علوياً من خمسة وسبعين؛ هذه السلطة الجديدة بغرضها من التداول في سياسة البلاد أثناء اجتماعاتها الفصلية، كانت بالفعل موازنة جديدة للقيادة القطرية التي كانت ما تزال «سنية أكثر من اللازم» حسب رغبة القيادات الحقيقية. ولم يفت

المعارضين أن يفضحوا هذا التخفيف للون البعث من كل ما يتسم به من صفات البعثية الخاصة : وأول ما تبدل فيه إيديولوجيته ؛ فبالى تبنيه ، في عام ١٩٦٦ طروحات ماركسية غير متناغمة ومتلائمة مع مبادئه وفلسفته ، أضيف الدفاع عن الـ « سوريانية » ، الطابع الإقليمي ، الذي لا يلقى تقبلاً كذلك في نفوس العروبيين من أعضاء الحزب الذين يذكرهم بمرارة بحزب الشعب السوري P. P. S. وبمعركته المعادية للوحدة . وتغيّرت « قاعدة » الحزب كذلك بسبب إجراءات الفصل من الحزب التي قام بها القطريون من ١٩٦٣ إلى ١٩٦٥ ومجموع المجندين للحزب من الـ « موالين » الشخصيين لهم . وأخيراً حل مبدأ التسمية من الدرجة الأعلى ، في نيسان / أبريل ١٩٦٥ إلى المؤتمر القطري البعثي محل الطريقة الأصلية في بناء الحزب الداخلي المحكومة بمبدأ الإنتخاب . وأعقب الـ « مركزية الديموقراطية » التي كان البعث دائماً يباهي بإسنادها لنفسه ، مبدأ تسلسل صارم ، بصورة غير خافية ، على المنوال العسكري . وبذلك صار البعث منذئذ يرى نفسه وقد تقلص دوره إلى سلطة تنفيذية واسعة النطاق بيد العسكريين العلويين في الحكم .

وإلى المطاعن في شأن السياسة الداخلية راحت تضاف المطاعن المتعلقة بسياسة النظام القطرية / الإقليمية . فإن محاولة الإتحاد الفيدرالي مع ليبيا ومصر التي بدأت منذ نيسان / أبريل ١٩٧١ (بإعلان بني غازي في ١٧ نيسان ١٩٧١) ، المبسوطة من القادة السوريين على أنها شهادة على حماسهم الوحدوي ، سرعان ما راحت تدور في مجال ضيق بعد إقامة عدد من المؤسسات الرامية إلى تنسيق السياستين الاقتصادية والعسكرية . وعندما ستقرر مصر وليبيا عام ١٩٧٢ ، بحثٌ من طرابلس ، إجراء التوحيد الشامل على مراحل ، لسوف لا يضاف الإقتراح إلا تحفظاً واضحاً من جانب السلطات السورية ، مصدّقاً فيما بعد بخطب الرئيس الأسد وبخاصة في إعلانه بمجلس الشعب في ٩ حزيران / يونيو ١٩٧٣ . وبدلاً من أن يرى مؤيدو الوحدة العربية من السوريين فيه تعقلاً ، لعله مبرر بتجربة عام ١٩٥٨ المشؤومة مع مصر ، لسوف يجدونه برهاناً على الـ « برود الوحدوي » من جانب الحكم ، غير مكتوم

كما يجب من وجهة حماس الإيديولوجية العروبية الخاصة بالبعث . وسوف يقولون أخيراً بأن هذا الإتحاد مع مصر وليبيا لم يكن سوى « مراءاة وحدوية » مقصودة لإعطاء البديل للمعارضة ومرصودة للتأكيد على أن النظام بطل الوحدة العربية في حين أن الشكل الوحيد للإتحاد بين دولتين ، من جهة أخرى ، القابل للحياة ، ويمكن تحقيقه هو الإتحاد مع العراق ، الحار والغني في نفس الوقت ، كان مستبعداً .

وثمة عنصر آخر سوف يقضي بعداوة العروبيين السوريين للنظام ، هو تدخله في لبنان ١٩٧٦ - ١٩٧٧ إلى جانب المحافظين المسيحيين ، في مرحلة أولى . سوف يفضحها العرب السنّة على أنها « خيانة للعروبة والإسلام » لصالح أقليات أخرى ، هم الموارنة . وإذا كان هؤلاء الموارنة أكثر ارتياباً فيما يتعلق بالـ « تضامن الأقلي » ، ولم يلبثوا أن رأوا في الإهتمام السوري بأمرهم رغبة في القاء سياسية - عسكرية في لبنان ، فعدلوا عن هذا التحالف ، سوف نرى دمشق تغيّر معسكرها وتمنح عونها إلى الفلسطينيين - التقدميين . وعندئذ سوف يشهّر العروبيون السوريون المعارضون بتغيير الإتجاه على أنه الدليل على لا مبالاة النظام باللون السياسي لحلفائه المعارضين ، بالنظر إلى أن الجوهري في هذه التحالفات الوقتية العابرة هو أن تؤمن له على الدوام موقع قدم في لبنان (وسواس « سوريا الكبرى » ، وقد تبدل منذئذ في المسمى ، الأكثر تواضعاً ، إلى « حماية ») ؛ وعلى أن تؤمن له كذلك وضعاً قانونياً من القوة الإقليمية ، بفضل الإشراف الممارس على المقاومة الفلسطينية (ومن هنا المعركة الضارية ضد ياسر عرفات ، في نهاية عام ١٩٨٣) . وإن هذه المكاسب المحرزة جميعها على الساحة الإقليمية ترمي ، بين ما ترمي إليه من أمور أخرى ، إلى إحكام التأكيد من جديد على سلطة داخلية مهزوزة .

والحال أن سياسة النظام اللبناني سوف تقتضيه ، في سوريا نفسها ، عدداً من المعارضين الجدد سنّة ومسيحيين . فمنذ نيسان / أبريل ١٩٧٦ سوف يتم اعتقال أربعة آلاف من كوادر البعث واثنين وستين ضابطاً قيادياً ، معارضين لهذه

السياسة في لبنان ومتهمين بالتآمر لقلب النظام . وفي شهر أيار / مايو من نفس العام لسوف تعلن حالة الطوارىء في ثلاث قواعد للطيران بسبب تطور من الإشتباه . وفي آب / أغسطس وأيلول / سبتمبر وكانون الأول / ديسمبر من عام ١٩٧٦ ، سوف تكون محاولات الإغتيال المرتكبة ولا سيما ضد وزير الشؤون الخارجية خدام ، بلا مراء من فعل المعارضين لسياسة النظام اللبنانية هذه .

لسوف يؤول أمر المعارضين القادمين من شتى الآفاق السياسية إلى الاختلاط : مؤيدون للناصرية . ينتابهم الحنين إلى الوحدة العربية ، بعثيون منشقون يدعمهم العراق ، ديموقراطيون ناقدون لطبيعة النظام الدكتاتورية ، شيوعيون مطاردون ، ضباط لا ينتمون إلى أي تشكيل سياسي وإنما متأثرون بتصفيات عامي ١٩٧٨ / ٧٩ المستهدفة هيئة الضباط وحزب البعث . ولسوف تمارس السلطات ، في مسعى للدفاع عن نفسها ، ضد أفدح إتهام والذي كان أشد مساساً بشرعيتها الوطنية : ألا وهو الإتهام بأنها لا تمثل إلا إرادة قوة لعشيرة علوية ، دمجاً معيباً يعزو في الغالب إلى الإخوان المسلمين وحدهم ، أو إلى غيرهم من الدينيين المتمسكين بالحرفية ، أشكالاً من المخاصمة العنيفة تورط فيها بلا أدنى ريب ، كذلك معارضون آخرون . فكان لا بد من أن يصبح مفهوم الـ « إخوان المسلمين » بالغ الإتساع وملائماً سياسياً . ففي ٧ تموز / يوليو من عام ١٩٨٠ تم التصويت على قانون يوقع عقوبة الموت لمجرد الإنتماء إلى الجمعية . ومحاولات الإغتيال بالقنابل المألوفة جداً الموجهة ضد بطانة الرئيس حافظ الأسد، إبتداء من عام ١٩٧٥ وضد المسؤولين السياسيين والضباط ورجال الدين العلويين وكما القتل والإغتيال الجماعي لأتباع النظام ، كل ذلك أصبح عملية دارجة أثناء العام ١٩٧٩ ، إلى حد وبحيث أنه لم يعد ثمة حاجة لعدم الإنباء عنها رسمياً . وبالكاد نجا الرئيس حافظ الأسد نفسه من قنبلة يدوية في دمشق يوم ٢٦ حزيران / يونيو ١٩٧٩ .

وفي آذار / مارس إكتسحت موجة الإضطراب قطاعات المجتمع وبلغت ذروة عندما شلت مظاهرات وإضرابات منظمة للـ « إحتفاء بالذكرى » السابعة

عشر لحكم البعث ، جميع المدن الكبرى باستثناء دمشق . وتحرك للعمل جهاز قمع لم ير لإتساعه وعنفه أبداً مثيلاً له في سوريا : محاصرة وقصف وتمشيط حلب وحمص وحماه ، المدن المتمرِّدة ، وكذلك فعلت الوحدات الخاصة بقيادة رفعت الأسد أخ الرئيس ، والفرقة الثالثة : عمليات كتائب « القمصان السود » ، عمل المحاكم الاستثنائية ، إعدامات بالرصاص وتراشقات في الشوارع وإعدامات مكثفة في السجون (كما حصل في تدمر في ٢٨ حزيران / يونيو ١٩٨٠) ، مما أدى كله إلى آلاف القتلى ! وانتهى الأمر بمحاولات الإغتيال والتمردات وأعمال القمع إلى مشابهة الوضع السياسي السوري بحرب أهلية حقيقية ، حرب تستيقظ كل سنة في أزمة لم يسمع بعنفها . ففي أيار / مايو ١٩٨١ وكذلك في شباط / فبراير ١٩٨٢ كان شأن حماه ، معقل المعارضة السنية ، وهي في أوج جيشانها ، محاصرة وتحت القصف ، أن تكون مسرحاً جديداً للمذابح . وفي هذه الظروف ، لم يكن الأمر بالنسبة للنظام هو إلغاء الأحكام العرفية ، المعلنة قبل عشرين عاماً غداة مجيء البعث إلى الحكم والذي يستمر بخاتمه في وصم شرعية إلغاء جميع الحريات والضمانات الفردية والجماعية .

أما وقد وعى عزلة نظامه المتزايدة فإن الرئيس حافظ الأسد أجاب على ذلك بتعبئة الطائفة العلوية إلى أبعد الحدود . فرأت هذه الطائفة التي سعى إلى ربطها أكثر فأكثر بمصيره السياسي الخاص ، « منّ » الحكم يتساقط عليها في شكل شتى المزايا ولا سيما مراكز السلطة على المستويين القومي والمحلي . في الإدارات ، في الخدمات العامة ، في التعاونيات ، في القرى إحتل العلويون غالباً وظائف « رؤساء صغار » منتزعة من السنة . وفي آب / أغسطس ١٩٨٠ إختار حافظ الأسد الإحتفال برمضان في القرداحة ، مسقط رأسه ، بدلاً من جامع بني أمية الكبير في دمشق ، كما كان يجري التقليد وجمع إليه بهذه المناسبة أهم زعماء الطائفة العلوية الدينيين ، وأوصاهم برص الصفوف لمواجهة الأزمة ، حاضاً إياهم على تحديث العدة الدينية لإحكام قبضتها على الطائفة وتثبيت دعائم الروابط المنحلة ، على مستوى السرائر على الأقل ، التي

ربط الطائفة بالأرومة الشيعية المنا ربة التي خرجت منها تاريخياً(٢٢) . ومن الممكن الشك في أن يكون هذا التحول الجديد في الإتجاه نحو إبراز « الهوية الشيعية » قد استقبل استقبالاً حسناً من قبل السلطات الدينية العلوية بسبب الطابع الذي ما يزال راسخاً بعد في المنافرات الشديدة التي أوجدت التعارض بين الشيعة والعلويين ، وللذكرى المؤلمة للإزدراء الذي ظل العلويون طويلاً يسمون به من جانب الشيعة .

بالنسبة للحكم كان المقصود ليس فحسب إعادة تقويم الحالة الإسلامية لهذه الطائفة ، المنبوذة والمبخوسة القيمة ، وإنما كذلك أن يكون قادراً ، من الآن فصاعداً على أن يلعب ورقة تضامن الشيعة في السياسة الإقليمية . ولقد نامى تأثير دمشق على الشيعة في لبنان بواسطة حركة أمل ، أما التحالف المعقود مع النظام الإسلامي الإيراني (لدوافع سياسية : الكراهية تجاه بغداد أكثر منه للتضامن الديني) طيلة الحرب الإيرانية ـ العراقية « والمؤثر القوي » من الدرجة الأولى المتمثل أخيراً ببعض الزمر من الشيعة في العراق تخفيفاً لآمال قلب نظام بغداد فهذه المعطيات جميعها كان العامل الـ « شيعي » يلعب فيها دوراً متغيراً ، لكنه في المقام الأول ، إجتذبت القادة السوريين إلى السعي إلى الرفع من شأن شعارهم الشيعي . وقد أوفد عدد من الطلبة بخاصة إلى إيران لدراسة الفقه الجعفري . وبدافع الثاقنة تقدمت دمشق بفكرة إقامة « محور » شيعي ينطلق من لبنان إلى باكستان بطريق بغداد وطهران يكون من شأنه توطيد موقع النظام السوري بمواجهة المنازعة الداخلية ويكون قد أمّن له ثقلاً إقليمياً متزايداً . ومهما أمكن لهذا المشروع أن يبدو طوباوياً فإن مجرد ذكره وحده لم يكن يسعه إلا أن يثير مخاوف العربية السعودية وبلدان الخليج ، المتجة للبترول وأهم مصادر تمويل دمشق ، وأن يقودها إلى مراعاة مدنيتها . ولعل القصدية الرتيبة كانت من جهة أخرى تكمن ها هنا .

إن التناقضات الظاهرة المميزة للمناورات الحديثة بالهوية العلوية تتعلق بذات المنطق الواحد . يمليها وسواس المحافظة على الحكم ، والوصول

بتحقيق مصالح الفريق القائد والطائفة المنتمي إليها ، إلى الأوج ، إلى أقصى ما يمكن ، وبالتالي تلي إذن اعتبارات تكتيك داخلي أو خارجي ، متغيرة في الزمن . فلابد لنا إذن من أن لا ندهش ، في هذه الشروط ، أن يمكن للعلويين أنفسهم ، في لحظة معينة ، التقدم على أنهم سنة ، ثم الإصرار على انتمائهم للشيعة ، على نفس المنوال ، الذي كانوا يدعون فيه ، في السياسة ، بأنهم ماركسيون ثوريون . . وأنهم تحرريون ، وأنهم دعاة الوحدة العربية . . . وأنهم مشايعون لمبدأ السوريانية ، إلخ وكما كانوا يتلاعبون ويتقلبون بهويتهم الخاصة محاولة للعمل على أن يكونوا مقبولين فإن العلويين في الحكم قد توصلوا إلى تشويش للسمات السياسية جدير بالملاحظة ، دامجين موضوعات إيديولوجية متعارضة ، ولاعبين بكافة الأوراق ، بمرونة نادرة في التكيف ولا سيما على الساحة الإقليمية ، سياسة الـ « ترجيح » بين الشرق والغرب ، بين نظم عربية « تقدمية » و « معتدلة » ، هدفهم أن يجعلوا من سوريا القوة السائدة في المنطقة .

يبقى أن هذه الهوية العلوية ، التي كانت فيما مضى مصدر إعاقة إجتماعية وسياسية لا حدود له ، باتت تمثل اليوم وسيلة عظمى لأعضاء الطائفة للإرتقاء الإجتماعي والسياسي . ولما كانت الظاهرة لا ترتكز والحالة هذه إلا على قلب علامات القوة الخام بين الطوائف وبصورة أكثر دقة ، على إشراف العلويين على القوات المسلحة ، فإن هناك ما يدعو إلى التساؤل حول جدارتها في الدوام . فإن عزلة النظام الداخلي والوضع المتفجر الراجح منذ ما يقرب من عقد من السنين ليوحيان بالخوف من قلب مفاجىء للأمور يفتح الطريق لجميع رغبات الثأر المتراكمة لدى المعارضين وإلى أزمات جديدة للدماء . فالفريق العلوي يعي ذلك جيداً ، وهو الذي ، توقعاً على ما يقال ، لضربة محتومة تجبره على التخلي عن الحكم والإنكفاء فجأة إلى مؤخراته الأمن ، لم يُهْمِ الإعتمادات المقدرة لتنمية منطقة جبل الانصارية إقتصادياً ، منطقته الخاصة به وتزويدها ببنية تحتية عسكرية ، فتجعله يمت إلى معسكر محصّن ومعزز . وهو ما يعتبر لدى البعض شاهداً إضافياً على أن ما من شيء أساسي قد تبدل في ذهن

الطرفين فيما يتعلق باندماجهم في الأمة وعلى أن الرغبة الإنفصالية الفردية في
فترة ما من العصرين لدى والسلطة ، على الأقل لدى الحشداوي ، إذا رأت
الإستراتيجية الكفاحية لاستيلاء الأقلية على الحكم والإنفراد به ، تنقلب إلى
الأسوأ

هوامش الفصل الخامس

(١) حول ضم تركيا للواء الإسكندرون ، انظر : بيير روندو : مسألة الإسكندرونة ، وثائق شيام CHEAM (١٩٣٨) .

(٢) إن أقلية كيزيلباس Kisilbas التركية ليست في الحقيقة علوية وإنما هي شيعية ولها تسنن ديني خاص بها يقال له كيزيلباس ، يدمج بالشيعة الاثني عشرية عناصر دينية محلية أناضولية . وهي تتمركز في شرق البلاد . وهي هامة جداً على الصعيد العددي إذ أنها تقدر بـ ٢٠ ٪ من عدد السكان الأتراك (حوالي عشرة ملايين من ٤٥ مليون نسمة) . وهذه الأقلية العلوية الكيزيلباس ، التركمانية في قسم منها عرقياً ، دعمت في العشرينات سياسة مصطفى كمال العلمانية ، حيث رأت فيها تصفية للسنة الأكثرية . إلا أنها وقد أصبحت منذ الستينات متمثلة كثيراً في أوساط اليسار المتطرف ، الميال لمعارضة الدولة بسبب طابعه التحضري الحديث ، غدت منذ عام ١٩٧٧ محط ملاحقات الكوماندوس من القوميين ومن المهيجين السُنيين المتعصبين . تلك الملاحقات (عام ١٩٧٨ في ملاطية وسيواس وقهرمان مرعش ، وعام ١٩٨٠ في تورودم ... إلخ) قادت العلويين إلى الانعزال أو إلى المقاومة (« كومونة حرة » في فاتسا ، أزيلت في تموز / يوليو ١٩٨٠) .

وحول مكان العلويين في النظام السياسي التركي انظر : Jean-François Bayart: La question Alavi dans la Turquie moderne - in Olivier carre (dir) , L'Islam et L'Etat, PUF , Paris 1982 P.P. 109 - 120.

(٣) اليزابيت بيكار : العودة إلى السنجق في : مغرب - مشرق ، التوثيق الفرنسي عدد ٩٩ كانون الثاني / شباط / يناير - فبراير ١٩٨٣ ص ص . ٤٧ وما يليها .

(٤) Jacques Weuleresse : Paysans de Syrie et du Proche-Orient Gallimard , Paris 1946 et Le pays des Alaouites , Arrault, Tours 1940.

(٥) Jacques Weuleresse, Paysans ... Op. Cit. P. 77

(٦) A. Bourgi et Weiss : LesComplot Libanais, Guerre au paix au proche - Orient ? Berger-Levrault, Paris, 1978 P. 202.

(٧) وعلى هذا النحو خلقت « دولة سوريا » من الجمع بين دولتي حلب ودمشق .

(٨) محمد الطويل : تاريخ العلويين ، دار الأندلس ١٩٦٦ ، ومنير الشريف : المسلمون

العلويون ، من هم وأين هم ؟ المطبعة الأموية ١٩٦٠ .
(٩) حول نظرية : أنطون سعادة : Antoun Saada : The Principles of the Syrian social nationalist party , Beyrouth 1949.
وكذلك العام رعد : محاولات لتوضيح مبادىء الاقتصاد الاجتماعي الوطني للحزب الشعبي السوري ، بيروت ١٩٧٧ كذلك Labib Yamak Zuwiyya : The Syrian social nationalist party ,on ideological analysis , Harvard Middle Eastern Monographs Serie , Cambridge 1949.

(١٠) أنطون سعادة : المصدر السابق ص ص. ٢٨ - ٢٩ .
(١١) نصوص رواها Labib Zuwiyya Yamak مصدر سابق .
(١٢) باتريك سيل : الصراع على سوريا ، مترجم للعربية عن : The struggle far Syria , a study of postwar arab politics, 1945 - 1958, Oxford Univ . Press . Londres 1966 P. 67.

(١٣) اليزابيت بيكار : التطور الحديث لحزب الشعب السوري على ضوء افتتاحيات شوقي خير الله في الثورة ، in **Maghreb-Machrek** توثيق فرنسي رقم ٧٨ تشرين أول - كانون أول (أكتوبر - ديسمبر) ١٩٧٧ ص ص . ٧٤ - ٧٦ وشوقي خير الله زعيم هام في الحزب الشعبي الثوري . أورثوذكسي العقيدة . مولود في بحمدون (لبنان) وكان العنصر المسيحي دائماً مهيمناً في الحزب .
(١٤) اليزابيت بيكار : المصدر السابق ص ٧٦ .
(١٥) أعاد كميل شمعون للحزب شرعيته في الأيام الأخيرة من رئاسته تقديراً لتعاونه .
(١٦) مذكوراً في اليزابيت بيكار : المصدر السابق ص ٧٥
(١٧) أنظر حول التطور في داخل البعث ووصول اللجنة العسكرية إلى السلطة : Nikolaos Van Dam : The Struggle far Power in Syria and the Ba'th party (1958 - 1966) in Orient , Hamburg , Deutaches Orient Instit , 14 n°1 Mars 1973, P.P. 10 - 20.

Eliezer Be'eri : **Army Officers in Arab Politics an society** Praeger, New-York, 1970.

Avraham Ben-Tzur : **The neo-Ba'th party in Syria, New-out look 12, n°1, Janv. 1969, 25.**

(١٨) حول هذه السياسة يراجع : Claude Palazzali : **Syrie, le rêve et la rupture** , Ed. Le Sycamore, Paris, 1977 - Robert Santucci : **La Syrie avant l'apprentement** , in Maghreb - Machrek. Documentation française, n° 60, *nov - dec* . 1977. P.P. 70 - 79 - Mashe Ma'az : Syrie under Hafiz al-Asad : new domestic and foreign policies, in Jerusalem Papers an Peace problems, n° 15 (1975) P. P. 10 - 11.

(١٩) منيف الرزاز : التجربة المرة ، دار الغندور ١٩٦٧ ص ١٣٨

(٢٠) الصحافة السورية في ٢١ شباط / فبراير ١٩٧٣

(٢١) أسباب اندماج الأورثوذكس الشرقيين كثيراً والمبكر بالدعوة العربية عديدة : من جهة يرجع جزء كبير منهم إلى أصل عربي (حتى بمعنى العروبة الضيق) . ومن جهة أخرى فإنهم أقل توجهاً نحو الغرب من الكاثوليك . وأخيراً فإنهم لا يشكلون أقلية ملتحمة ولكنهم مبعثرون في مراكز المدن الكبرى .

(٢٢) Gerard Michaud : Caste, Confession et société en Syrie in Peuples Méditerranéens, n° 16 Juil - sept. 1981 P. 122 .

الفصل السادس

الوجوه المتعددة لقوة الدروز
(في لبنان وسوريا واسرائيل) -

ا - تعدد مراكز الطائفة ، اعاقة ام طاقة سياسية

يرد توزع الدروز الجغرافي على وجه مزدوج من التجمع والتبعثر : التبعثر في بلدان عديدة من الشرق الادنى : سوريا ، لبنان ، اسرائيل ، شرق الاردن ولكن التجمع في جيوب ذات كثافة هامة . أولى هذه الجيوب المكثفة نسبياً هي جيب المحافظة السورية ، السويداء ، او جبل الدروز ، المنطقة الجبلية ، ذات الفعالية البركانية القديمة ، ثم تأتي جيوب لبنان ، الاكثر تشتتاً الآن : فالمقاطعاتي الشوف وعاليه في جبل لبنان وحاصبيا في جنوب ـ لبنان وراشيا في البقاع . كذلك نجد تجمعات هامة في المنطقتين ، المحتلتين ، من اسرائيل جبل الكرمل وغرب جبال الجليل . وثمة جماعات أقل منتشرة هنا وهناك في دمشق وفي ضواحيها ، في حلب بجبل العلا وفي محافظة حوران حتى اعالي الجولان وفي بعض مدن اسرائيل ولا سيما في ميناء ايلات واخيراً في بيروت . فضلاً عن أن هناك عدداً على جانب من الاهمية من الدروز ، مستقرين في الولايات المتحدة .

ويقدر عدد الدروز اليوم بـ ٣٥٠,٠٠٠ في سوريا وبـ ٣٠٠,٠٠٠ في لبنان وبـ ٣٥,٠٠٠ في اسرائيل (الارض المحتلة) وبـ ١٠,٠٠٠ في شرق الاردن .

فالدروز هم اساساً ريفيون ، ما زالوا في البلدان الرئيسية الثلاثة التي يقيمون فيها يسكنون قطاعات من النمط الجبلي ويعكفون فيها على الزراعة .

حتى الآن إن أكثر الدروز اندماجاً في قطاع المدن والفئة الثالثة من الأعمال (التجارة والخدمات) هم في جبل لبنان واسرائيل : تجارات ، خدمات ، مهن حرة وخدمة عسكرية . وقد عرفت الطائفة الدرزية منذ أن كانت ، ولكن بخاصة منذ حوالي مائة عام حركات نزوح هامة ، على اثر اضطرابات سياسية : إثر أزمة ١٨٦٠ في لبنان وأثناء الحرب العالمية الاولى ، نزوح من لبنان باتجاه جبل الدروز وحوران السوري حيث توجد قرى درزية . وكانت تلك الانتقالات الاختيارية باتجاه قطب آخر في الطائفة تجري بهدف الافلات من ضغط حكم مركزي متزايد يصبح خطراً أو تدخلياً . وكثيراً ما اتاحت لقسم من الطائفة أن ينجو من وصاية سياسية يقدر بأنها باتت مفرطة في قسرها وأن يواصلون البقاء في استقلالية نسبية . فإن تعدد مراكز الطائفة ، إذا ما نظر إليه من هذه الزاوية ، قد شكل وسيلة سياسية لا يستهان بها لأعضائها . ولكن الجانب السلبي لهذا التعدد في مراكز الطائفة هو أن الدروز بالنظر إلى تفرقهم على هذا النحو فقدوا الميزة السياسية لـ « أثر الكتلة » التي كان يمكن أن يمنحهم إياه كونهم مجتمعين ومتمركزين في نفس المنطقة الواحدة .

وفي الستينات ايضاً حدثت هجرات من سوريا باتجاه شرق الاردن وحتى إلى اسرائيل بسبب التصفيات السياسية والقمع الذي لحق بحلقات الضباط الدروز . ومنذ عقدين من السنين اخيراً اجتاز عدد من العائلات الدرزية الحدود سعياً وراء وظائف ، أو تعليم اكثر تقدماً لاولادهم أو حتى للانضمام إلى أعضاء من عشيرتهم ومن اسرتهم فيما وراء الحدود . حتى حدود اسرائيل ظهرت إلى حد ما ولجزء من الدروز قابلة للنفاذ امام هذه الحركية الدرزية .

II - زمن القوة الدرزية

١ - سمات لعبة السياسة الدرزية :

إن الفرقة ، وقد نشأت في القاهرة في مطلع القرن الحادي عشر ، في حكم الخليفة الفاطمي السادس، الحاكم، قد نمت بسرعة وانتشرت إلى لبنان ، بصورة اساسية بتأثير محمد بن اسماعيل الدرزي ، مريد الحاكم . وجاء التأصل

في سوريا وفي فلسطين عقب هذه الحقبة . وظلت الجماعة اللبنانية طويلاً المجمّع الرئيسي للحياة السياسية الدرزية . وحتى اليوم ، على الرغم من الدور الذي لعبته النخبة العسكرية الدرزية في الحياة السياسية لسوريا ، لا تشكل الطائفة الدرزية في هذه البلاد قوة نسبية بقدر اهمية القوة التي تمثلها في لبنان ؛ وإن ضعف نسبة هذه الطائفة لعدد السكان في سوريا بالمقارنة مع غيرها تلعب دوراً كثيراً في ذلك . اضف إلى ذلك أن لأقلية ما ، في إطار إثنيات متعددة ، متفتتة كالتي يضمها المجتمع اللبناني ، من الفرص لتوطيد نفسها سياسياً أكثر مما يكون لها في مجتمع متميّز احصائياً بتفوق اكثرية عددياً على أقليات مقلّصة ، تفوقاً ساحقاً ؛ وهذا على الرغم من أن النسق السياسي ، متصور ، في لبنان ، فضلاً عن ذلك ، للتعبير عن الاقليات العرقية ـ الدينية . وللاحصاء هنا انعكاسات سياسية هامة : يمكننا أن نعتبر ، بمعزل عن العوامل الاخرى ، أن القانون العام هو كلما يكون مجتمع سياسي متعدد ـ الجنسيات كلما يكون لأقلية فيه فرصة التمكين لنفسها . ولسوف نلاحظ من جهة اخرى ، أنه إذا كان العلويون قد عرفوا في هذا الاطار السوري نفسه الخط السياسي من المقام الأول الذي وصفناه فيما تقدم ، فإنهم كذلك اكثر عدداً من الدروز السوريين ويمثلون نسبة مئوية من السكان أعلى كثيراً بوضوح . ولا ينبغي لذلك الانقاص من اهمية الدروز السياسية : إذ أن هذه الطائفة المتقلّصة عددياً قد عرفت تاريخاً غنياً وطافحاً رفعةً . فقد لعبت وما زالت تلعب دوراً سياسياً إقليمياً لا يتناسب مع وزنها العددي وحده .

انطلاقاً من تأصل الدروز في لبنان اتخذت حياة الطائفة السياسية قسمات كان من شأنها أن تكون هي قسماتها لعصور عديدة حتى انشاء الدول الحديثة : فبدافع السعي إلى استقلال ذاتي أقصى تجاه المركز السياسي (السني على وجه العموم) اجتهد الامراء الدروز في الاكثار من تحالفاتهم الخارجية ، مع عدد من القوى الاقليمية أو الغربية ، القمينة بأن موازنة لضغوط المركز السياسي الثابتة ولجماعة العرب ـ السنة المسيطرة . وبالمقابل لم يكف المركز ، سواء أكان مملوكياً ام عثمانياً ، عن توطيد اشرافه على هذه الطائفة الجموح ، في

لبنان كما في سوريا ، مستغلاً كل إشارة ضعف ، وكل انشقاق داخلي ، لاختراقها سياسياً ، وارجاع الأمر إلى حالته الراهنة السياسية ـ القانونية الثابتة

كان الحفاظ على علاقة القوى لصالحهم وتحسينها إذا امكن ، احد اهتمامات الزعماء الدروز . فكثيراً ما وجدوا انفسهم جنباً إلى جنب ومتضامنين في هذا الكفاح خطوة خطوة ضد المسلم غير الدرزي المسيطر سياسياً في القسطنطينية ، أو في القاهرة أو في دمشق وبخاصة عندما كان يُظهر قوته بإرسال الارتال التأديبية إلى الجبل . ولكن كثيراً جداً كذلك ما كانت المنازعات الداخلية بين زعماء الدروز انفسهم تقودهم إلى عقد تحالفات خارج الطائفة بهدف الاعلاء من صوالح عشيرتهم إلى الاوج على حساب العشيرة الخصم . وقد ألمت النزعة العصبية بصورة مرضية وثابتة بالطائفة الدرزية ، دوماً تمزقه الخصومات بين الأسر الكبيرة ، المكافحة بضراوة من اجل السلطة ، مخاصمة بلا هوادة سلالات الحكم العارضة ، لا تنفك عن أن تضع تفوق المنافس الدرزي موضع الاتهام . زد على ذلك أن هذه النزعة العصبية التي كانت تشكل عامل عدم استقرار سياسي قد خدمت كثيراً بصالح أولئك الذين يسعون من الخارج إلى اختراق الطائفة والسيطرة عليها بانقسامها واضعافها . كما ساهمت في تعزيز طوائف أقلية اخرى ولا سيما الموارنة ، الذين صاروا نقاط دعم لبعض الأمراء الدروز ، العاملين على ارتقاء هؤلاء الموارنة السياسي وعلى هبوط القوة الدرزية المقابلة .

فضلاً عن ذلك أن الأمراء الدروز بالسعي الدائم إلى اعادة التوازن في علاقات القوة الداخلية والخارجية المهددة بالتصدُّع ، باستمرار ، اكتسبوا مرونة نادرة في التكيف السياسي ، متجلية في تغيير الاتجاهات وفي تبديل متكرر في تحالفاتهم ، وفي حس دبلوماسي ومواربة بالغ الدقة ونادر جداً أثار في جميع العصور اعجاب المراقبين ورجال السياسة القادمين من الغرب . ففي البدايات الاولى للحركة الدرزية عندما كان دعاة الحاكم (أعني أسمى مريديه مقاماً) عاكفين على تبشير مطلق العنان لاجتذاب الداخلين في العقيدة الجديدة من كافة

الأديان ، كانوا يدعون إنهم سنيون في إطار الأورثوذكسي وشيعيون مع الموالين لعلي ومسيحيون أو يهود وفقاً لدين أولئك الذين يسعون إلى اقناعهم ولا يكشفون إلا شيئاً فشيئاً عن مذهبهم الخاص بهم . ويمكننا القول بأن هذه التقية الممارسة على اوسع نطاق لدوافع دينية ، قد انتقلت ، إذا صح القول ، إلى الميدان السياسي لبلوغ فن للتورية ، للعبة مزدوجة ، وللإمعان في التنكر بحيث تصبح هوية العاملين السياسيين الدروز العرقية والدينية هي نفسها متغيرة في استراتيجيتهم . وقد استعملت هذه التغيرية في الهوية الظاهرة المعلنة في علاقات الدروز مع غير الدروز فحسب ، ولكن كذلك في داخل الطائفة . فهل يمكن تخيّل طائفة دينية يكون الانتماء الديني لزعمائها موضع تساؤل عند أعضائها ؟ إنها حالة الدروز الذين كثيراً ما كان على رأسهم امراء لم يكونوا يعرفون حقيقة ما إذا كانوا دروزاً أو مسيحيين ولا أنهم يمارسون التقية بإزاء أية طائفة .

فيما يتعلق بالوجه العرقي لهوية الدروز فإن جميع الدروز القاطنين بالبلدان العربية يعتبرون انفسهم عرباً (ويتكلمون العربية) ، ويسلّم لهم العرب بذلك ، حتى من وجهة نظر التعريف الاكثر تحديداً للعروبة (التعريف البدوي ، التقليدي ، انظر الفصل الاول) الذي لا يتمسك إلا بالانتساب القبلي . زد على ذلك أن الطائفة الدرزية كانت في جميع الازمان مدموغة بالانشطار الاعظم الذي يضع لدى القبائل العربية ، عرب الشمال (العدنانيون ، القيسيون أو النزاريون) في مواجهة عرب الجنوب (اليمنيون أو القحطانيون)[١] .

عندما اجتاح الصليبيون سوريا عام ١٠٩٧ كان الفاطميون يحكمون في القاهرة منذ اكثر من مئة عام (دخول المعتز عام ٣٥٨هـ / ٩٦٩م) ، والفرقة الدرزية المتأصلة الآن في لبنان ، كانت في اقصى توسعها لدى الاسماعيلية في سوريا . غير أن التوسع الدرزي واجه حدوداً ، باصطدامه بسرعة بدعاية النصيرية (العلويين) الذين ، هم كذلك ، كانوا ينشرون مذهبهم في ميدان

الاسماعيلية . وباتخاذ توسع الدروز مركزه في جنوب ـ غربي حلب فإنه لم يعد يزداد قط عدداً بل واضطر فيما بعد (١٨١٠ ـ ١٨١١) تحت ضغط وتهديد السنة ، التراجع إلى الوراء باتجاه لبنان[٢] .

وكأعداء للمسلمين السنة الذين كانوا يهدمون لهم جوامعهم ويتلفون لهم اراضيهم في حالة النزاع ، فإن الدروز وكذلك الموارنة ، قد ساهموا أو كادوا ، حينما كانوا في تقدم الفرنجة . ولكن موقف امراء الجبل بات غير مريح جداً ابتداء من اللحظة التي توقف الصليبيون عن أن تكون اليد الطولى على سوريا . واستمر امراء الغرب والشوف ، العاكفون على زراعة اشجار التوت والزيتون على مقربة من بيروت وصيدا يزودونهم بالميليشيات الدرزية المكلفين بحراسة الجبل وبتأمين المحافظة على امن البلاد . وبالمقابل فإن امراء وادي التيم ولبنان الداخلي راعوا لأنفسهم عطف السلطات المسلمة في دمشق بتزويدها بالمعلومات عن تحركات جيوش الفرنجة . وبصورة عامة ، والحال هذه ، كانوا يفضلون ، في كل مرة يسمح لهم فيها سلامتهم ، التحالف مع الامراء المسيحيين على التحالف مع المسلمين . وهكذا فإنهم عام ١١٢٩ ، امام تهديد جيوش دمشق لهم ، سلموا بانياس ، حصنهم ، إلى الصليبيين ، وانسحبوا للاحتماء معهم بشعاب لبنان الداخلية لا شك مدفوعين بتعاطف أو بالتجانس مع القادمين الجدد أقل كثيراً منهم بدافع الاهتمام بالافلات من وصاية مسلمة سنيّة ذات نزوع للتدخل في شؤونهم وخطرة على هويتهم كجماعة ؛ وهو حافز شبيه بذلك الذي قاد مسيحيي الشرق لدعم ومساعدة الجيش المسلم ضد الحكم البيزنطي .

عندما فرض المماليك سيطرتهم على المنطقة ، تمكن الذميون ، بعد مذابح الساعات الأولى ، من الاستمرار في الاستفادة من الحالة الشرعية المكفولة بالإسلام . وبالمقابل كانت الطوائف المسلمة المهرطقة ، جميعها ، من دروز واسماعيلية ونصيرية أو شيعة ، موضوع سياسة تمثلية للعودة إلى السنّة بالاكراه بل وكثيراً ما كانت موضوع إبادة شاملة . وما أن سقطت آخر قلاع الفرنجة في ايدي المماليك حتى انسحبت تلك الطوائف للالتجاء إلى مخابئها

الجبلية ، مهددة فيها على الدوام ولكنها كذلك بـاذرة الرعب في السكان المسلمين السنة المجاورين لها .

وفي عام ١٣٠٥ ألحق المماليك في القاهرة وإقطاعيوهم في دمشق وطرابلس بالدروز هزيمة نكراء . وانطلاقاً من هذه اللحظة بات اضطرار الدروز أكثر إلى التعامل مع المركز السياسي من التحالف مع الفرنجة . وفي القرن الرابع عشر تناوب الدروز خفارة السواحل من قبل القرى اللبنانية ، فأقاموا مراكز رصدهم فوق أقرب القمم المشرفة على البحر للإبلاغ عن قراصنة الفرنجة . وبدأ الأمراء الدروز ، خارجياً ، طوعاً أو كرهاً ، خاضعين ابتداء للمماليك ، ومن بعد للعثمانيين . فكان التعقُّل واجباً ولا بد من أن تُراعى التقية بدقة فائقة لحماية الجماعة . ولكن الطائفة التي تمزقها الخصومات العصبية في الصراع على السلطة انقسمت حيال الموقف المطلوب اتخاذه بمواجهة السادة الجدد في كل حين ، إذ كانت كل عشيرة تجرب حظها الخاص في لعبتها الخارجية للوصول إلى أقصى ما تستطيع في سلطتها الداخلية . ففي مطلع القرن السادس عشر كان يسيطر على الدروز عشيرتان : في الغرب ، البحتريون وفي الشوف ، المعنيون . وتمكنت عائلات أخرى من جانب آخر من اكتساب نفوذ كبير ومن أن تجمع حولها عصبيات عديدة : الجنبلاطيون ، الأرسلانيون ، الشهابيون الذين ما يزالون يحتلون إلى اليوم مكاناً بارزاً في الحياة السياسية في لبنان .

وعشية سقوط أسرة المماليك الشراكسة في القاهرة شهد الصراع المسلح ، في مرج دابق (بالقرب من حلب) بين الجيش المصري وجيش سليم الأول العثماني ، عشيرة البحتريين تقاتل إلى جانب المماليك في حين كان المعنيون يقاتلون إلى جانب العثمانيين . وبعد لأي كان على الأمراء البحتريين أن يتحالفوا مع قبائل البدو بزعامة العربي ابن حنش في محاولة لإضعاف السلطة العثمانية التي كانت تفضل خصومهم المعنيين الدروز . وبانكسارهم أمام باشا دمشق كان على البحتريين أن يقضوا أيامهم الأخيرة في السجن . وعلى العكس راح المعنيون ينعمون بالفعل وبالقانون ، بتفوق على

الأعضاء الآخرين من الارستقراطية الاقطاعية الدرزية ، مرده إلى هذا الانضواء المبكر تحت لواء العثمانيين . وكثيراً جداً ، عبر تاريخ الطائفة ما نشاهد هذا النمط من الحوافز وراء تمردات عشائرية درزية وارتباطات معارضة لامراء الطائفة . وتحت نير الاتراك العثمانيين . وفي الحالة التي عاشتها سوريا من البؤس والاضطهاد ، قدم جبل الدروز الذي لم تنتهك حرمته حتى عام ١٥٨٨ الملاذ إلى جميع المضطهدين وبخاصة لفلاحيّ السهل ومعظمهم من الموارنة . وتوصل الدروز هكذا دواليك ، مسالمين مرة ومتمردين أخرى بإزاء الباب العالي ، إلى الابقاء على انفسهم في حالة تكيّس ممعنة ، ليس بالنسبة للطوائف المجاورة المسيحية أو المسلمة التي كانوا يستقبلونها برضى عندما لا تكون منذرة بالخطر ، بقدر ما هو بالنسبة للحكم العثماني .

٢ ـ بنية الحكم في الإمارة الدرزية[٣] :

بعد الانتصار على القوة المملوكية في ٢٤ آب / اغسطس ١٥١٦ ، في معركة مرج دابق بالقرب من حلب ، حافظ العثمانيون بصفة عامة ، على التنظيم الإداري الذي كان سابقوهم قد اسسوه .

كل ولاية (المطابقة للنيابة القديمة) ، قسّمت إلى سناجق أو قائمقاميات يشرف عليها قائمقامون تابعون للوالي (أو نائب ، حاكم في النظام السابق) . وعلى هذا النحو ضمت سوريا ثلاث ولايات حتى نهاية الامبراطورية العثمانية : ولاية دمشق (وتشتمل على صيدا ونابلس وغزة وتدمر) وولاية حلب (للشمال السوري) وولاية طرابلس (حمص وحماه) . وقام جبل لبنان إلى شماله ولاية طرابلس وإلى جنوبه ولاية دمشق . وفي عام ١٦٦٠ كان من شأن صيدا بدورها أن رفعت إلى درجة الولاية . وفي هذه الشروط ، التي لم تكن لتقوم فيها وجود أية حدود دولية بين سوريا ولبنان ، كانت سيادة الأمير تفرض نفسها بلا حاجز في المنطقتين .

فالنظام المدعو بالـ « اقطاعي » (بصورة غير صحيحة إلى حد ما) ، الذي فرض على الطائفتين الدرزية والمارونية أبرز خصائص نوعية لا نعثر عليها

في بلدان اخرى بله العثور عليها في النظام الإقطاعي باوروبا الغربية . فقد حافظ فلاح الجبل ، درزياً كان ام مارونياً ، منذ حقبة المماليك حيث تكوّن النظام الإقطاعي ، على الوصول إلى حق الملكية ، والتمتع بالحرية الفردية وبالتالي بحق الانتقال من مزرعة إلى اخرى . وهذا ما يفسّر حركة المهاجرة التي اثرت على المنطقة في القرنين الخامس عشر والسابع عشر .

في قمة الهرم الإقطاعي اللبناني يستوي الأمير ، المنتخب من أقرانه الإرستقراطيين ومن بينهم وموافق عليه من قبل السلطان . وبين الامير والقاعدة المشكلة من الفلاحين تقع طبقة المقاطعجية ، وظيفتها بالنسبة للامير أن تجبي من الفلاحين الضريبة في حدود اقطاعيته . وكان المقاطعجي يعود فيؤدي هذه الضريبة إلى الامير بعد أن يقتطع نصيبه منها ، كما يفعل الامير بدوره نفس الشيء ، قبل أن يؤدي إلى باشوات طرابلس ودمشق الجزية ، الجعل ، العائد للسلطان . في مقابل هذه الوظيفة الاميرية المرتبط بها النظام الإقطاعي كان المقاطعجي يمارس حقوقاً ملكية : حق الإعتراف بحقوقه في اراضيه والحكم فيها . وكان هؤلاء المقاطعجية يتعاقبون من نفس العائلة في خط مباشر وفقاً لحق البكورية .

إن النسق المزدوج في التولية لتعيين امير الدروز قد نسج شبكة من علاقات السلطة النوعية بين الامير والسلطات المركزية والاعيان الدروز . ولما كان من الواضح أنه لا مندوحة عن موافقة الاعيان وكذلك تصديق الباب العالي لتسمية زعيم الطائفة ، فإنه لا بد من الحرص في هذه التسمية وكذلك في ممارسة السلطة من قبل الامير المعيّن على مراعاة المصالح المعاكسة بدقة . من هنا ، من هذا الواقع كان الامراء الدروز جميعهم يجدون انفسهم اثناء عملهم في موقف صعب من التوسط بين أتباعهم والباب العالي الذي كان الإعتراف المعلن بالتجديد السنوي لهم في مهمتهم الاميرية ، يشكل عاملاً اساسياً في نفوذهم على الموالين الخاصين لهم . وكان هذا الشكل من التبعية تجاه الحكام الاتراك ، يبرز ، في البنية الاقطاعية للمجتمع الدرزي كسلاح ذي حدين قاطعين : ضروري لكي يكتسب الامير نفوذاً لدى الأعيان الأخرين ، خصومه ،

ذلك كان يرمي إلى تفريغ ذلك النفوذ من مضمونه إذا حدث أن ظهر الأمير فاقداً لإقطاعه من السلطات المركزية . وهكذا كان هامش مناورة الأمير ضعيفاً إلى حد بعيد ولا يترك له مجالاً إلا لسياسة خفية ، هي غالباً ما تكون سياسة الانقسام ، مصيرها إنها تستبق ، تنبيء بظهور استياء معمم لدى الزعماء الدروز وتحالف على جانب من القوة الكافية لإسقاط الأمير من مركزه .

٢-٤ إمبراطورية ، الأمير فخر الدين الكبير ، والدرزية :

لنبادر إلى القول بأنه لم تكن هناك أبداً إمبراطورية درزية ، باستثناء ربما وجودها في ذهن الرئيس ، الأكثر حظوة في الطائفة ، الأمير فخر الدين الثاني ، من الأسرة المعنية . ففي حكم هذه الشخصية فاقعة الألوان ، بلغ الإستقلال الذاتي تجاه العثمانيين وتوسع الإمارة الجغرافي وإشعاع القوة الدرزية الذروة . بعض المؤرخين يعزون إليه المشروع الخفي ، بأنه أراد إعادة تشييد إمبراطورية الفاطميين لوضعها تحت السيادة الدرزية . ويؤكد آخرون أكثر تحفظاً ، أنه لم يكن أبداً ليطرق باله في الحلم حتى الإستقلال التام عن الإمارة الدرزية . ففي غياب تصريح المعنيّ وهو غياب يمكن فهمه جيداً في المناخ المتوتر الذي كان دائماً مناخ العلاقات الدرزية - العثمانية ، من الصعب القطع في الأمر[1] .

كان جد فخر الدين الثاني هذا المدعو بفخر الدين الكبير ، هو فخر الدين الأول من الأسرة المعنية ، قد تميّز لدى الفاتح العثماني سليم الأول ، فثبّته في إمارته وأجازه في جباية الضرائب شرط أن يسلم من ثم إلى الديوان العالي الحصة المحددة . وبإنهيار هذه الروابط الطيبة فإن الأمير فخر الدين الأول هذا قد أعدم من قبل باشا دمشق عام ١٥٤٤ إثر النزاع الذي وقف فيه ضد الباب العالي . ومنذ ذلك اليوم عاهد إبنه قرقماز نفسه على أن يكون عدواً أبدياً لقتلة والده فدبر حرب عصابات منظمة ضد جميع ممثلي الباب العالي . فلم تعد القوافل المحملة بذهب الضرائب تصل إلى القسطنطينية . وإذ مس الأمر أهم نقطة حساسة بالنسبة للحكم صار لزاماً عليه أن يقاومه . عندها جردت حملة تأديبية هامة بقيادة إبراهيم باشا والي مصر ، إكتسحت عكار والشوف . وكان

قرقماز الناجي الوحيد من بين رؤساء الدروز ، من المذبحة . وحمل إبنه فخر الدين الثاني (١٥٩٠ - ١٦٣٥) ، الذي ربته أمه في الكسروان سرية شديدة بعيداً عن ملاحقات العثمانيين، من جديد مُشعلاً الكفاح ضد العثمانيين متسلحاً هذه المرة بدبلوماسية أكثر براعة كثيراً . أما وقد اتخذ لنفسه هدف تحقيق وحدة المنطقة السورية - اللبنانية وتخليصها من النير التركي فإنه اجتهد طيلة سنوات عديدة في تشكيل قوة مسلحة هامة ، وتحت ذريعة إخلاء السهول المجاورة من القبائل البدوية الغازية التي كانت تهاجم القوافل ورجال الجيش ، راح يتقدم لإكتساب منطقة تلو أخرى . وبينما هو يعمل تدريجياً على بسط جناحي قوته ، خدّر كدبلوماسي بارع ، ريبة البلاط العثماني بتصريحات الولاء وبعطاياه المقتطعة من الضرائب وأخيراً بفعل عملائه المكرمين بالرشاوي من حاشية السلطان نفسه . وفي ظل سلطته إزدانت المدن اللبنانية كبيروت وصيدا وانتظمت الإدارة وفي حين تولت الميليشيات ، المدفوع لها بسخاء ، بقيت جيوشه الدرزية والمسيحية رديفاً مدخراً . وكانت مدنه تستقبل الأجانب ووصلت شهرة فخر الدين إلى الغرب . ووقعت إتفاقية للتجارة مع آل مديتشي في فلورنسا ، تكملها شروط عسكرية موجهة ضد العدو المشترك ، العثمانيين . ويؤكد بوجيه دي سان بيير Puget De Saint Pirre كذلك بأنه كان يثير الدسائس في بلاد فارس وفيما بين النهرين بأمل خلق أعداء للباب العالي في الشرق لكي يكسب القدس بصورة أسرع بل ولعله كان يريد القاهرة فيما بعد ويعيد تشكيل إمبراطورية الفاطميين . ولكن فكرة الإستقلال اللبناني نجدها مستبعدة لدى مؤلفين آخرين ، من مقاصد فخر الدين . وإنطلاقاً من أعوام ١٦١٠ - ١٦١٣ بدأت الإختصامات بين الأمير الدرزي والباب العالي الذي أطلعه باشا دمشق على تصرفاته . فقامت القوات العثمانية بمحاصرة الجبل بدعم الأسطول الذي كان يجول في البحر .

أمام هجوم القوات التركية في سوريا جميعها وخيانة بعض أتباعه الخاصين اضطر فخر الدين إلى الإنسحاب ونفى نفسه طوعاً باختياره إلى بلاط فلورنسا في حين توصل ابنه علي يدعمه المسيحيون الموارنة من السهل إلى

بعد قليل من الزمن تألف معهم واقسم يمين الولاء، شرط أن يتمكن الشعبان الدرزي والماروني من التمتع بحرية في كافة ممتلكاتهم في لبنان. أما وقد قبل الباب العالي بذلك فإن علياً راح يكرس كامل جهده لحسن إدارة لبنان ويعيد إليه الإقطاعيين الدروز الذين كانوا متحرجي الخاطر جراء سلطة والده. وبعد مضي سنوات خمس عاد فخر الدين الثاني، برجوعه من المنفى، إلى منهاجه للتحرر بصورة خفية، متابعاً طرقه السابقة في التجسس والرشوة لما ثبت له من جدواهما. وظلت سياسته الداخلية تعتمد دائماً على الموازنة الأكثر إخلاصاً من الزعماء الدروز الذين كانوا دائماً يظهرون غيرتهم من نجاحات أحدهم وعلى إستعداد لتغيير مواقفهم. هذه العشرة من حكم فخر الدين، حكم مقنع لأن فخر الدين كان قد تنازل لصالح إبنه علي، هي مع ذلك حقبة السطوع الدرزي حقيقة: فإن فخر الدين، في نفس الوقت الذي جعل من نفسه فيه حامياً لصناعة الشرق وتجارته مع الغرب مستأنفاً، على هذا النحو، التقاليد الفينيقية العظيمة، صار نصيراً للفنون والآداب. وفي منازل النزهة زينت الحمامات والحدائق على النمط الإيطالي في بيروت وصيدا، مزخرفة بتماثيل ورسوم فنانين مستقدمين من أوروبا مما أثار إستنكار المسلمين الأورثوذكس.

ولقد أمدت التجارة والزراعة المزدهرتين فخر الدين بثروات هائلة. جميع البلاد فيما بين أنطاكية وصيدا كانت في طاعته وامتد نظام دفاعه من القلاع حتى تدمر، وكان دوق توسكانا الكبير يسلح ويمد جيشه المسلح سراً بالمؤن. حتى الباب العالي نفسه أظهر له وده بمنحه اللقب الرمزي: «أمير عربستان»، أعني أمير العربية. إلا أن الأمير، من جهة أخرى، كان يشجع نمو البعثات الدينية المسيحية في لبنان الأمر الذي اعتبره الباب العالي خيانة وجريمة بحق الدين.

وفي عام ١٦٣٥ قرر السلطان مراد الرابع، منفعلاً بهذه القوة الدرزية وقلقاً من مساومات الأمير مع أوروبا، إزالتها من الوجود. وبعد صمود ولدي فخر الدين علي وحسين وإحرازهما عدة إنتصارات على الجيوش العثمانية،

تغلب عليهما العدو وجادا بروحيهما في المعركة . وقبل فخر الدين بالإستسلام تحسباً لما قد يحل بالبلاد من دمار شامل على أيدي الجيوش التركية . وأعدم في البلاط العثماني في العام نفسه على أثر وشاية مثلثة كـ «خائن للديوان العالي ومسيحي في السر» . وبقدر ما كان لامعاً في خفايا السياسة في سراي السلطان كان كذلك كزعيم للدروز ، فقد عرف كيف يكون مؤثراً لدى السلطان الذي أذن بقصة حياته وبأسفاره إلى الغرب : وهذا هو ما ضيعه إذ لم تتحمل حاشية العاهل هذا المنافس رفيع الشأن .

فيما بعد أسندت حكومة الجبل إلى أسرة علم الدين ، قريبة أمراء الغرب ، ولكنها مسلمة صحيحة المعتقد ومخلصة لبلاط القسطنطينية . وبلغت لا شعبيته حداً اضطر بسببها إلى الإسراع لمغادرة المنطقة. فعاد المعنيون إلى السلطة في شخص ملحم حفيد فخر الدين ، منتخباً من أقرانه في الدين وتحتار رقابه دقيقة للباشاوات المندوبين من الباب العالي . وفي عام ١٦٩٧ فنيت سلالة المعنيين . فإن ما حدث من أول هجرة جماعية للدروز بإتجاه حوران حيث كانت سلطة الباب العالي متراخية وأقل حزماً بكثير ، كان في ظل ممثل تلك السلالة الأخير أحمد الدين . وفي أيام ، أزاح الدروز ، البدو ، من المنطقة وأقاموا فيها . ومنذئذ كان من شأن الهجرة الجماعية أن تستأنف سيرها نحو جبل حوران في سوريا كلما حدث ما يهدد سكان وادي التيم بالخطر .

٤ ـ حكم آل شهاب وصعود القوة المارونية المنافسة :

لقد خلفت أسرة الشهابيين (١٦٩٧ ـ ١٨٤١) المعنيين في قيادة الدروز عندما وقع اختيار مشايخ الجبل المجتمعين في مجلس رسمي عليها . وقبل الباب العالي هذا الإنتخاب ، وعياً منه لعجزه في فرض سلطته على الجبل ، وهو في حقيقة الأمر ، كان يتوخى أساساً تأدية منتظمة للجزية والخراج ولكن ليس بدون السعي مرة أخرى أيضاً إلى التفريق ليسود وذلك بأن يثير أعضاء الأسرة الشهابين بعضهم ضد البعض الآخر ويُفرض وصي على حيدر الأمير الجديد الفتى . وتوجب على الشهابيين ، وهم ممن هاجر نسبياً مؤخراً وآخر

الداخلين في مذهب الدروز ، مجابهة كثير من مظاهر العصيان من جانب عائلات أقدم مثل آل جنبلاط . وقد ظن أنهم مارسوا التقية لإخفاء إنتمائهم إلى المسيحية .

بل إن بعضهم يؤكد بأن اعتناقهم للمارونية سراً كان قد جرى عام ١٧٦٧ . ولكن الإفتراض كان قد نشر أيضاً بأن الأسرة نفسها لم تدع هذا الشك يحوم حول إنتمائها الديني إلا لأحكام تجميع كافة المسيحيين حولها وإنهاضهم عند الإقتضاء لمقاومة الإقطاعيين الدروز ، المتمردين على سلطتها .

أشهر الشهابيين بلا شك كان الأمير بشير الذي يتطابق حكمه (١٧٨٨ - ١٨٤٠) مع حقبة حاسمة في مصائر الطائفة ال رزية ولبنان . لقد جرت مدة حكمه في طورين : من توليه للحكم في عام ١٧٨٨ إلى سنة ١٨٣٢ ، المختتم بإقامة المصريين في سوريا ، تميزت سياسة الأمير بانشغال ثابت بصيانة النظام العام وبأن يضمن للشعب أمناً لم يحظ بمثله أبداً من قبل ، بمعاقبة مثيري الفتن بقسوة . وكان في وسع هذه السياسة ، الموجهة نحو الوصول بإستقلاله الذاتي إلى أوجه ، أن تدرك عندئذ من قبل الطائفة الدرزية على أنها دفاع عن الهوية الطائفية بمواجهة الحكم التركي . والحال أن الطور الثاني الذي بدأ بعام ١٨٣٢ قد اتسم بتبعية الأمير ، بتبعية لا فخر فيها ، لباشا مصر ، أدركت من قبل الدروز على أنها خيانة لمصالح الطائفة .

قام حكم الأمير بشير على سياسة منهجية للخفض من جناح أعيان الدروز ولحماية الأقليات المضطهدة من الباب العالي . وبالحيلة والقوة كان بشير قد توصل إلى إقصاء جميع منافسيه المحتملين على الزعامة بطردهم من وظائفهم أو بنزع أراضيهم من أيديهم (الارسلانيين اللحوقيين ، العماديين ، العبد الملكيين ، إلخ) أو بتحييدهم مثل أولاد عمه الثلاثة ، أبناء يوسف الذي عمل على فقء عينيه) . مع ذلك ثمة شيخ بقي قوياً هو الشيخ : بشير جنبلاط ، زعيم عائلة جنبلاط ، الذي تمكن بفضل وظيفته كمقاطعجي من تكوين أنصار سياسيين ومريدين له : هم الحزب الجنبلاطي . وقد جعلوا منه هؤلاء الأنصار

الهامين الزعيم الحقيقي للطائفة الدرزية في سوريا . وفي مناسبات عديدة تحالف الشيران : بشير شهاب وبشير جنبلاط ، وهكذا فإن بشير جنبلاط في عام ١٨٢١ ساعد الأمير بشير شهاب على قمع ثورة الموارنة المتجمعين في الحزب اليزبكي الذي رفض تأدية الضريبة . وفيما بعد راح كل من الزعيمين يتبنى سياسة مختلفة عن الآخر في مواجهة الباب العالي . في عام ١٨٢٢ دعم الأمير بشير حاكم عكا ضد الباب العالي وإفترق عن الحزب الجنبلاطي الذي انضوى على العكس في السياسة العثمانية . ولم يكن من شأن النزاع بين الشيخين أن يتوطد إلا بفرار بشير جنبلاط إلى حوران ، ثم بموته . فإنه إذ تم أسره في دمشق قد أعدم في عكا بناء على طلب بشير شهاب .

فضلاً عن ذلك كان على حكم بشير شهاب ، المتمركز إقليمياً على لبنان ، أن يتدبر سكاناً مسيحيين يزدادون أهمية أكثر فأكثر عددياً وإجتماعياً ، ثم إنهم باتوا يجدون في السياسة الفرنسية في المشرق دعماً فعالاً . واتخذ بشير بصورة منهجية عكس الموقف الذي كان يسلكه حكام حلب ودمشق المعنيين من قبل الباب العالي فيما يتعلق بمشكلة الأقليات غير المسلمة وغير السنية . فعلى حين كان هؤلاء الحكام يسعون إلى تجاوز « تزمت » وصرامة الوهابيين بتعزيز إجراءات التفرقة المطبقة على هذه الأقليات ، نصب الأمير بشير نفسه مدافعاً عن الأقليات المضطهدة ، مرحّباً بهم في لبنان بشرط واحد أن تسمح لهم عقيدتهم بالإنصهار في إحدى طوائف المنطقة . وعلى هذا قدم عدد من رجال الدين ومن التجّار الكاثوليك الشرقيين من حلب للإقامة في بيروت وفي الجبل اللبناني ، عاملين بذلك على تضخيم الطوائف المسيحية . كذلك جاءت أعداد من العائلات الدرزية القاطنة بجوار حلب إلى الشوف عام ١٨١١ .

كانت لحقبة الإحتلال المصري (١٨٣٢ - ١٨٤٠) نتائج سياسية هامة سواء في سوريا أم في لبنان . فقد أدخل إبراهيم باشا ، الإبن البكر لمحمد علي ، في إدارة المنطقة تجديدات ذات نفس تحرري وغربي موجهة إلى صهر ممتلكاته في دولة حديثة ، على غرار ما كان والده يحاول إقامته في مصر . ففي

التجمعات الأكثر من عشرين ألف نسمة أنشئت دواوين ، مجالس إدارية كان المسيحيون يعملون فيها على قدم المساواة مع المسلمين . ووجد العنصر المسيحي نفسه يوكل إليه كذلك في الوزارات مراكز هامة . فضلاً عن أن إبراهيم كان يحاول إرخاء قبضة الإقطاع اللبناني بتحويل جميع الأعيان إلى مجرد موظفين في الدولة ، يتناولون رواتب ثابتة ويجبون الضرائب لصالح الدولة وليس باسمهم الخاص وفقاً لأساس محدد من قبل الباشا . هذه السياسة ، المتجانسة مع إجراءات أخرى كابتداع ضرائب جديدة وتقنين أسعار الحرير الخام ، مصدر الرزق الرئيسي للجبل ، وأخيراً قرار فرض التجنيد العام في سوريا ثم في لبنان ، أثارت عداء متزايداً في جميع الأوساط . فالدروز ، في بادىء الأمر ، لم يشعروا أنهم المقصودون بالقرعة ، ظانين لا شك بأنها تعفو عنهم . فتعاونوا مع المحتل على النصيرية والموارنة الذين كانوا يمتنعون عن تقديم القوات العسكرية ويرفضون تجريدهم من سلاحهم . وكل شيء تغير عندما رغبت الحكومة كذلك عام ١٨٣٧ في تطبيق الجندية على دروز حوران . وقد صدم التجنيد الدروز صدمة عميقة وهم الذين ، وإن كانوا لا ينفرون قط من مهنة السلاح بعكس الأقليات الأخرى ، فإنهم ما كانوا أقل رغبة في القتال فقط تحت إمرة رؤساء اختاروهم من بينهم لمصالح خاصة بهم ومن أجل الدفاع عن هوية الجماعة النوعية بهم .

عندها ، أخيراً أصدر إبراهيم مرسوماً بنزع السلاح كذلك بصورة عامة ، كانت الإثارة بالغة القوة ، فما من رجل درزي وهو المقاتل الممتاز ، كان في وسعه أن يفكر بالإنفصال عن سلاحه وبأن يشعر بفقدانه المحتمل كأنه خصيّ . فانطلق العصيان المسلح بقيادة زعيم شاب هو شبلي العريان ؛ ودام من ١٨٣٧ إلى ١٨٤٠ ، يغذيه الباب العالي خفية الذي كان يريد طرد المصريين . وامتد من حوران إلى لبنان ، منتفعاً من مساندة أقليات أخرى . ولم يعد ينقص دروز حوران ولبنان ، بالنظر إلى تأييد عصيانهم من قبل المتاولة (جماعات شيعية) من نابلس وفلسطين والنصيرية من منطقة حلب ، إلا الموارنة حتى يفقد المصريون كل أمل . ولكن بشيراً ، حبيس بيت الدين ، بحراسة الموارنة ،

والموغل في تواطئه من قبل مع إبراهيم ، حضّ الموارنة على عدم الإنضمام إلى العصاة . وقد حرم إنتفاضة الدروز توزيع ستة عشر ألف بندقية بتحريض منه ، وتخلى المسيحيين عنهم من أهم أمل .

وبعد جمود مؤقت آل الأمر بالعصيان المسلح والحالة هذه إلى الإستئناف بتدويله . فقد كانت إنجلترا القلقة من مساندة فرنسا لمصر ، تدعم الدروز والعثمانيين واقنعت النمسا وبروسيا بفرض شروط السلطان بالقوة على محمد علي (معاهدة لندن في تموز / يوليو ١٨٤٠) وإخلاء سوريا ما عدا عكا . وفي أيلول / سبتمبر ١٨٤٠ كانت الدُول المتحالفة الأربع ، بريطانيا العظمى وتركيا وبروسيا والنمسا تنزل إلى البر أسلحة للعصاة الذين أصبح على رأسهم الآن حفيد ملحم شهاب المدعو بشيراً ، الموالي لبريطانيا والموالي للعثمانيين والذي نصّبه الباب العالي حاكماً للبنان . وكان على بشير الثاني المحاصر في دير القمر واليائس من إبراهيم أن يسلم نفسه للسلطان ويموت في فيرانشهر عام ١٨٥٠ بالأناضول . وعادت سلطة الباب العالي إلى حالها ، بطريقة ما ، على السهل السوري ، ولكن الدروز الذين ساعدوا الأتراك على طرد المصري لم يكونوا يوافقون على الوقوع من جديد تحت النير العثماني .

٥ ـ النزاع الماروني الدرزي وإنعكاس علاقات السلطة لصالح الموارنة (١٨٤٥ ـ ١٨٦٤) :

لسوف تكشف مغادرة المصريين ونفي بشير الثاني والسياسة التركية المحابية للدروز عن الهوة التي انحفرت في سنوات حكم بشير الأخيرة بين الطائفة الدرزية والطائفة المارونية في لبنان . فبتحريض من بشير تمكن قسم من الموارنة الذين ما كانوا في زمن من الأزمان إلا تابعين أُجراء لدى الإقطاعيين الدروز ، أصحاب الأرض ، من أن يصبحوا ملاكين لأراضي صادرها بشير من زعماء دروز . وجرى إصلاح أساس الضريبة باتجاه أكثر محاباة للمسيحيين وكف هؤلاء المسيحيون عن أن يكونوا خاضعين لإرتداء الملابس التي كانت في تلك المنطقة تفرقهم عن المسلمين وكانت علامة على الدونية في الحالة

القانونية . ومنذ ذلك الحين راح التوتر يتفاقم بين الدروز الراغبين في استعادة إمتيازاتهم القديمة ، المدعومين من الباب العالي ومن بريطانيا العظمى والمسيحيين الذي أصبحوا بشرياً أكثر عدداً ، حريصين على صيانة مكاسبهم القانونية ومتلهفين على الإستقلال .

وراحت الطائفتان المارونية والدرزية تتسلحان بقصد التجابه . وانتقلت تجريدات درزية من حوران إلى الشوف . وانفجر عدد من الإضطرابات في عام ١٨٤١ (مذابح دير القمر) قدمت للباب العالي الفرصة ليلعب دور الحكم بين الطائفتين وأن يزيد من سلطته وأن يخلع من منصبه آخر بني شهاب الذي بات عجزه في السيطرة على الوضع جلياً الآن . وسمّيَ عمر باشا النمساوي (وكان كرواتي الأصل دخل في الإسلام) ضابط من أتباع مصطفى باشا ، خلفاً له .

ومن بعد ألغيت إمارة لبنان في الوقائع ومعها ألغي نظام الإستقلال الذاتي في الحق والواقع الذي ضمنته تلك الإمارة طيلة ثلاثة قرون للجبل . وقد أقام حاكم الجبل العثماني في بيت الدين في قصر الأمير بشير الثاني . فأمكن للبنانين هكذا أن يقدروا مدى الكارثة التي أحدثتها إنقساماتهم الداخلية . ولم تتوقف معارضة الموارنة والدروز للحاكم التركي عن التفاقم ، متخذة من كل جانب شكل عصيان مسلح .

أمام هذه المعارضة المترافقة من الطائفتين ، إضطرت تركيا إلى التقهقر ، إلا أن عزمها على مبدأ الإبقاء على الإدارة المباشرة لم يضعف ، بملاءمتها هذه المرة مع طابع ثنائي . فقد طلعت على الرأي منذ عام ١٨٤٢ بمشروع إصلاح إداري معيّن لقائمقاميتين ، واحدة درزية وأخرى مارونية ، تقتضيان تعيين حاكمين يسميهما الباب العالي ويعاونهما مجلسان يضمان مندوبين عن كل طائفة . إن الأعيان الدروز ، المعتقلين عندئذ ، وإن كانوا معارضين أساساً لهذا المشروع الذي لم يكن من شأنه إلا أن يبلور المعارضات بين الطائفتين ، ويفاقم حالة الإستقطاب الطائفي الثنائي في لبنان ، ويفكك أتباعهم الخاصين ، الخليط حتى ذلك الحين ، لم يصروا في الواقع إلا على مسألة إمتيازاتهم

كأعيان لا على الحصول على تعديلات في المشروع .

وأخيراً فإن تعيين شكيب أفندي عام ١٨٤٥ حدد نهائياً الحالة الإدارية للطائفتين بالتصديق على نسق قائمقاميتين لعام ١٨٤٢ مع التخفيف بعض الشيء من نظام الإدارة المباشرة . يعاون كل قائمقامي مجلس ينتخب أعضاؤه من الأعيان في كل طائفة . وكانت عبارة وجيه ، عين ، أعيان ، النوعية ، هذه المرة ، لم تعد تعني فحسب مؤسسة المقاطعجية التقليدية ولكن جميع أولئك الذين تميزوا إجتماعياً أو سياسياً ، وهذه أول طعنة للبناء الإقطاعي . ومن جهة أخرى فإن الإصلاح لم يفعل إلا تحويل الـ « إندفاعة » والتقدم المسيحي إلى مؤسسات ويضع موضع الشك البنية السياسية - الاجتماعية التي بنى عليها الدروز سيطرتهم على الجبل[*] .

طعنة ثانية للبناء الإقطاعي وإنما كان من شأنها بخاصة معاقبة الزعماء الدروز هي : إلغاء التفاوتات في المادة الضريبية . ومع أن جميع الأعيان القدامى ، دون تمييز في الدين ، الذين كانت قوتهم مرتبطة بالجهاز الإداري والمالي القديم ، قد أخبروا بذلك ، إلا أن هذه الضربة جاءت أشد وقعاً على الأعيان الدروز ، لأن المسيحيين إستفادوا من دعم طائفي . وتفاقمت إختلالات التوازنات الداخلية بين الطوائف بفعل الفروق في الأثر الحاسم لبعض التحولات الإقتصادية على الجماعات الطائفية . ففي مناسبات شتى ثمة بورجوازية مسيحية عرفت ، في لبنان وفي سوريا ، أن تفرض علاقات جديدة من التبعية على أعيان ودروز وأحياناً على بعض الأعيان المعوزين من طائفتها نفسها . وإنطلاقاً من عام ١٨٥٠ ، في الحقيقة ، شجع نمو النشاطات التجارية مع أوروبا الغربية التجار - غالباً ما كانوا مسيحيين - أصبحوا عملاء التجار الأوروبيين وأحدث منافسة خطرة لصغار حرفيّ السنة في المدن - في سوريا خاصة ، وفي ميدان الغزل على نحو أخص - وكذلك للمواكرين الدروز الذين كانوا يمارسون الغزل بالدولاب العربي في الإطار الحرفي . وكانت مصالح هؤلاء الحرفيين وهؤلاء المواكرين الدروز الذين كثيراً ما كانوا يحرمون من العمل

في المدارات التجارية الجديدة ، تتعارض مع مصالح البورجوازية الجديدة والمزدهرة ، المسيحية غالباً . وعرفت الأديرة ، هي كذلك ، وهي مصادر كبرى لإنتاج الشرانق ، الإنتفاع بتلك الأسواق الجديدة .

أخيراً ، كان آخر مصدر للنزاع ، إنطلاقاً من عام ١٨٥٧ ، فإن نوع الـ « ثورة » الزراعية التي قادت الفلاحين الموارنة ، في القائمقاميات المارونية إلى طرد مشايخهم ، الموارنة كذلك مثلهم ، إنتشرت في القائمقاميات المختلطة حيث أخذ الفلاحون الموارنة يمنون أنفسهم الآن بالتخلص كذلك من الملاكين الدروز الذين كانوا خاضعين لهم . أما فئة الفلاحين الدروز من جهتها فلم تتخل عن تضامنها مع رؤسائها الإقطاعيين . فكانت هذه هي نقطة الإنطلاق في مذابح سنتي ١٨٥٩ - ١٨٦٠ المرعبة . فقد تفجرت الأحقاد في وضح النهار أثناء مذابح ١٨٥٩ - ١٨٦٠ هذه فقضى فيها عشرون ألف مسيحي نحبهم . حيث قام الدروز بتقتيل السكان المسيحيين في مدن دير القمر وحاصبيا وجزين وصيدا وزحلة ؛ غير أن الإضطرابات لم تجتاز حدود المتن والشوف لإمتناع الزعماء المسيحيين في المناطق الأخرى عن التدخل خوفاً من أن تمتد المجابهات إلى سوريا بأكملها . وفي دمشق إنقض قسم من السكان السنة ، بتشجيع من بعض العثمانيين ، على المسيحيين كذلك الذين لم يتمكنوا من العثور على حماية إلا في كنف الأعيان السنة . وأولئك منهم الذين لجؤوا إلى حمى العثمانيين وقبلوا بسذاجة نزع سلاحهم منهم ذبحهم الدروز برضى مستضيفيهم من العثمانيين ؛ وما كان على الموارنة أن ينسوا أبداً هذه الخيانة وهذه المجزرة ؛ وخرجوا منها بفكرة مستحوذة على مشاعرهم : أن يرفضوا أي ضعف وأي إمتثال جديد لقوة مسلمة .

وعندما عزم الباب العالي على معاقبة المذنبين من الدروز فإنه آخذ بخاصة منهم الأعيان الذين ، في الواقع ، لم يكونوا دائماً هم المسؤولين عن المذابح ، بل بعكس ذلك ولكن أتباعهم تجاوزوهم . وكان العثمانيون بقطع رؤوس الطائفة الدرزية على هذا النحو ، يسعون إلى التخلص من أشد العناصر مقاومة لسياستهم في الإصلاح . ومن جهة أخرى جاء تدخل الجيوش الفرنسية

باسم أوروبا في آب / أغسطس ١٨٦٠ ، بعد المذابح ، يحل في توازن علاقة القوى السياسية التي أتت بمضرة بالدروز . وبعد هذا الذي اعتبروه كهزيمة ، هاجر عدد منهم (كما فعل من قبلهم في عام ١٨٣٨ وفي عامي ١٨٥٢ ـ ٥٣) إلى جبل حوران في سوريا ، ملجأ الطائفة الأبدي ، هرباً من العقاب أو ببساطة من الجندية العامة .

وأعد إصلاح إداري جديد للبنان ، هذه المرة من قبل لجنة دولية دشنت أعمالها في بيروت في ١٤ أيلول / سبتمبر ١٨٦٠ . وانتهت هذه الأعمال في حزيران / يونيو عام ٨٦١ إلى وضع أول بروتوكول ينصُّ في ملحقه على نظام أساسي لجبل لبنان . وقد منح هذان النصان : البروتوكول والنظام الأساسي للبنان وضعاً قانونياً دولياً . وفي أيلول / سبتمبر من عام ١٨٦٤ أعيد جوهره في نص جديد . وكان من شأن هذا النظام الأخير الذي أدير لبنان على أساسه حتى حرب ١٩١٤ أنه يلغي نهائياً الإقطاع المنظور إليه على أنه السبب المباشر للثورات الشعبية ، إلا أنه بالمقابل كان يوطد النظام الطائفي . كان يكرس مبدأ إستقلال ذاتي ما للجبل ، مستثنياً منه بيروت وطرابلس وصيدا والبقاع .

في حدود هذا الدستور الأساسي الجديد كان يتوجب على لبنان المعينة تخومه على هذا النحو ، أن يكون على رأس إدارته حاكم قابل للعزل ، على العقيدة المسيحية ، يسميه الباب العالي ويكون تابعاً له مباشرة . وهكذا تحت ضغط الدول الكبرى جرى تكريس الهيمنة المسيحية .

كان من شأن كل طائفة من الجبل أن تكون ممثلة إلى جانب الحاكم بوكيل (مندوب) . وأنشيء مجلس إداري مركزي مؤلف من ١٢ عضواً وفق عبارات إصلاح ١٨٦٤ أربعة ممثلين عن الموارنة وثلاثة عن الدروز واثنين عن الأورثوذكس الشرقيين وواحد عن الكاثوليك الشرقيين وواحد عن السنة وواحد عن الشيعة أي سبعة مقاعد للمسيحيين مقابل خمسة مقاعد للطوائف المسلمة، وكان هذا مظهراً آخر للطابع المسيحي الذي يرغب النص بمنحه للبنان . وعلى جميع مستويات التقسيمات الإدارية ، وحتى على مستوى القرية وفي

التسلسل المراتبي القضائي ، جرى تنظيم تمثيل الطوائف ، واضعاً على هذا النحو أسس طائفية لبنانية ما زالت فعالة حتى اليوم .

كان أحد أكثر إجراءات هذا التنظيم لفتاً للنظر هو إلغاء الإقطاع ، كانتصار لا مراء فيه لطبقة الفلاحين المسيحيين المتمردين على أبناء دينهم ، آل الخازن وآل حبيش (١٨٥٨) ثم على الأعيان الدروز . بيد أن هذا الإقطاع الوهمي جنح إلى الإستمرار بشكل ملطف في ذهنيات الدروز . تحت شكل تبعية سياسية للأسرتين الكبيرتين من الأعيان ما زال متجلياً حتى الآن بالإنقسام الدائم الذي استمر في وضع القطبين الطائفيين الواحد في معارضة الآخر : الجنبلاطية واليزبكية .

III - الإنتداب الفرنسي وانشاء الدولة الدرزية المستقلة (١٩٢١ - ١٩٣٦)

بعد هزيمة الدروز السياسية في لبنان انتقل محور حياة الطائفة السياسية نحو الشرق ، إلى جبل الدروز السوري حيث وطدت عائلة الأطرش نفوذها . في ظلها صار الجبل قادراً على الابقاء على استقلاله الذاتي بإزاء العثمانيين ، الذين ، مع ذلك لم يمتنعوا عن توجيه أرتال من جيوشهم لمهاجمة الجبل (١٨٩٦ ، ١٨٩٩ ، ١٩٠٦ و ١٩١٠) ، إلا أنها لم تفز بغير نجاحات مؤقتة . وفي أثناء الحرب العالمية الأولى انقسم الدروز إلى معسكرين ، الواحد موال لفرنسا والآخر لبريطانيا العظمى التي كانت تلعب ورقة الأسرة الشريفية ، متخذة هدفاً ، على الأقل ظاهراً ، تحقيق الوحدة العربية . فاحتوت القوى العربية التي يقودها الأمير فيصل وتدعمها بريطانيا العظمى عدد ما من الدروز . وبعد الحرب استمر هذا الانقسام بين الموالين لفرنسا والموالين للبريطانيين في دروز حوران ودروز لبنان . وفي لبنان ، على وجه الدقة أثر أعوان الأمير أمين ارسلان البريطانيين في اختيار أعوان فؤاد أرسلان وشفيق بك الحلبي والزعيم الكبير شيخ العقل الفرنسيين وطالبوا بالانتداب الفرنسي(١) .

هذان المعسكران يطابقان في واقع تصورين متعارضين لمصير الجبل

السياسي وللطائفة الدرزية . إن وعود البريطانيين المتعلقة بالوحدة العربية ، كانت تجعل منهم في ذلك الزمن ، ابطال العروبة ؛ فدعم قضيتهم كان يعادل في نظر الزعماء الدروز ، ليس مواجهة إبقاء الجبل في المستقبل في دولة عربية فحسب وإنما التصميم على تبني استراتيجية اندماج سياسي بالتأكيد على ان هويتهم العربية فوق أية هوية اخرى . على النقيض كان للإختيار المحابي لفرنسا ، في جزء واسع منه ، معنى رفض العروبة المفرطة ويعبر عن أمنية باستقلال جبل الدروز . وحين الاستفتاء الشعبي المنظم في البلدين حصل الإنتداب الفرنسي على أغلبية الأصوات . وبعد دخول الفرنسيين إلى دمشق ، في تموز/يوليو ١٩٢٠ وهزيمة حزب الوحدة العربية في سوريا ، قررت فرنسا ، يدعمها فارس بك الأطرش وعدد معين من مشايخ حوران ، الأخذ بالتمهيد لتطوير الجبل نحو الاستقلال . وفي ٤ آذار / مارس ١٩٢١ كان المندوب الفرنسي ، روبير دي كيه والشيخ الديني الدرزي محمود ابو فخر بوقعان الاتفاق الرامي إلى انشاء امارة لجبل الدروز ، متمتعة باستقلال ذاتي إداري واسع المدى تحت سلطة الإنتداب الفرنسي وبإدارة رئيس دولة منتخب لمدة اربع سنوات من قبل ممثلي الأهالي . وكان على رئيس الدولة هذا الالتزام بمساعدة مجلس منتخب ولجنة إدارية مؤلفة من مندوبين يسميهم الحاكم .

وقد سمي باشا الأطرش اميراً للجبل ورئيساً للدولة ، الأمر الذي ازعج سلطان الأطرش ابن عمه ، الذي اقترب ، على غرار اسد الأطرش ، من المعسكر الانكليزي الموالي للوحدة العربية ، الذي بات الآن ممثلاً في شخص عبد الله في شرق الاردن . وفي نهاية عام ١٩٢٢ ، كان على اول رئيس للدولة الدرزية ، بمضايقة من وسط عائلته الخاصة ، أن يستقيل . وكان من العسير حقاً ايجاد من يخلفه لشدة ما كان الصراع محتدماً بين الطامحين .

وفضل المجلس ، تعباً من تلك الصراعات وتلك الدسائس ، تعيين حاكم غير درزي وثبت الحاكم المؤقت كاربيه المستشار الإداري السابق إلى جانب الامير سليم ، في وظيفة الحاكم حتى نهاية عام ١٩٢٤ . وقد اثارت إدارة الكابتن كاربيه الإستبدادية ، امتياء الزعماء الدروز ممن استحوذت على

اذعانهم ، من جهة اخرى ، دعاية عائلة الاطرش والقوميين العرب . وجاء إلقاء القبض في منزل سلطان الاطرش على شيعي لبناني هارب ، مشترك في محاولة اغتيال الجنرال غورو ، المفوض السامي وقائد الجيوش الفرنسية في الشرق ، وهو اعتقال يمس بالشرف فجاء إلقاء القبض هذا على النحو الذي تم فيه بدفع سلطاناً إلى الكفاح وتحريض الدروز على التمرد . ثم أن رعونة المفوضية السامية السيكولوجية التي قامت على رفض العرائض والوفود المطالبة بتسمية نهائية للكابتن رينو خليفة للكابتن كاربيه ، بصورة مهينة وبعدها نصبها فخاً في دمشق في تموز / يوليو ١٩٢٥ لإعتقال زعماء الدروز المتهمين (وهو الفخ الذي افلت من الوقوع فيه سلطان الاطرش وحده) . أوقد نيران النزاع . فحتى زعماء الطائفة الدينيون الذين فضلوا حتى ذلك الحين عدم إتخاذ موقف سياسي . انضموا إلى صفوف المشايخ الموالين لآل الاطرش . وفي ١٨ تموز / يوليو ١٩٢٥ كان سلطان يرفع راية الثورة ويطوف بجميع قرى الجبل ، محتذياً المتطوعين لإثارة الجبل كله إلى العصيان ، وفقاً للاتفاق الذي كان يربطه برجال القضية العربية في دمشق . وافاد التمرد من عون دروز لبنان القادمين إلى دمشق ومن عون المتاولة ولكنه لم يكن قادراً على اثارة هيجان شامل في سوريا كما أمل في ذلك الدروز والسياسيون القوميون السُنة من المدن . وهنا لعل المقارنة توجب نفسها بين هذه الثورة المسلحة في عام ١٩٢٥ والتمرد في عام ١٩٢٠ ضد الانجليز في العراق ، التي شنته قبائل الجنوب الشيعة الذي تمكن القوميون من المدن الحصول عليه .

وبقيام القوات الفرنسية بقصف دمشق التي استولى عليها الثائرون وبتدخل الطيران في الجبل أمكن التغلب على هذه الثورة المسلحة الواسعة الانتشار . وكان هذا التمرد الممتد من ١٩٢٥ إلى ١٩٢٧ آخر مشهد في تجليات النزعة الاستقلالية في الجبل ورفضه لأي تدخل من سلطة مركزية . ولجأ سلطان إلى العربية السعودية ثم إلى شرق الاردن حيث اقام مدة عشر سنوات . وظل الجبل تحت السلطة الفرنسية حتى المعاهدة الفرنسية السورية في عام ١٩٣٦ التي الغت الاستقلال الذاتي للدولة الدرزية .

١٧ ـ دروز سوريا ولبنان منذ الحرب العالمية الثانية

بعد الحرب العالمية الثانية ، لم يحل نمو نخبة سياسية من منابت اكثر شعبية وقروية وهو تطور سبق أن بدأ في القرن التاسع عشر ، دون أسر الأعيان الكبرى كآل الأطرش وجنبلاط وارسلان ، من أن تستمر بالتمتع بحظوة دامت بعد تفتت إقطاعياتها الأرضية . لقد قدمت هذه العائلات زعماء سياسيين بارزين لكل فرع من فروع التكوينات السياسية .

١ ـ دروز سوريا بين الإندماج والاستقلال الذاتي :

في سوريا ، استقبلت الطائفة بصورة غير مواتية الإجراءات المتخذة من قبل سلطات ما بعد الحرب المتوافقة مع حكومة الرئيس القوتلي ، الرامية إلى سيطرة أوثق على الجبل وانقاص تمثيل الأقليات في البرلمان وبصورة عامة ، المعارضة لكافة اتجاهات الأقليات النابذة لسلطة المركز .

واستمر الانسلاخ الذي اتسمت به الطائفة منذ الحرب العالمية الأولى ، إذ نصب حزب الطرشان الملتف حول اسرة الأطرش مدافعاً عن استقلال الدروز الذاتي السياسي (اختيار انفصالي) في مواجهة الحركة الشعبية الموالية لاندماج الدروز في القومية العربية . وكان المعسكران ، كلاهما ، يؤكدان ، بتصميم إرتباط العروبة بالهوية الدرزية ولكنهما لا يستخلصان من هذا الارتباط نتائج متماثلة فيما يتعلق بالمصير السياسي المأمول والممكن بالنسبة للطائفة الدرزية . فقد استجمعت عائلة ابو علي حولها المعسكر المعارض للطرشان ، مستفيدة من دعم الحكومة . وتقابل الاتجاهات عام ١٩٤٧ في حرب اهلية حقيقية خرج منها سلطان الاطرش منتصراً . عندئذ غادر عدد كبير من الدروز سوريا إلى الأردن ، قدموا يزيدون عدد الدروز الهام من قبل الذي يقطن منطقة الزرقا . وقد سبق للحكومة ، فيما مضى أن عملت بحيث يفقد الطرشان على صعيد الانتخابات للبرلمان ما كسبوه بالسلاح . فضلاً عن أن جميع الوظائف الرسمية المتعلقة بالدولة انتزعت منهم . وبالنظر إلى أنهم يملكون مصدراً سياسياً خاصاً تشكله ميليشياتهم الموالية لهم ، في مواجهة مركز سياسي غامر ،

وإن الدروز كذلك تصدروا النزاع في معارضة الدكتاتور اديب الشيشكلي : في عام ١٩٥٣ اتفق هؤلاء المعارضون للنظام الدكتاتوري (الموالون للناصرية ، البعث والحزب الشيوعي السوري PCS) مع عدد من الدروز بهدف إثارة ثورة مسلحة في الجبل ، يأمل ، كما حسبوا ، أن تنتشر إلى كافة انحاء سوريا . ففشل المشروع وعمل الشيشكلي على اعتقال زعماء من الدروز وعلى إرسال رتل إلى الجبل (١٩٥٤) للقمع . وسحقت الثورة وهي جنين إلا أن الدروز لم يغفروا للشيشكلي ابداً . إذ شاركوا بنشاط فعال في العام نفسه في اسقاطه واغتاله احدهم في عام ١٩٦٤ في البرازيل[٧] .

وما تزال الطائفة الدرزية في سوريا اليوم موضوعة تحت تأثير مزدوج : إنها تحتفظ ، على الأقل بالقوة ، بصورة الكمون ، بالاستعداد بـ « قوة ضاربة » مستقلة ذاتياً ، في الوسع أن تسوّل لها نفسها بوضعها في خدمة لعبة سياسية ترسماً للعبة الماضي ، متمحورة بصورة رئيسية حول السعي إلى استقلال ذاتي قصوي بالممارسة أو بالمظهر بإزاء المركز ، لامكانيتها المسلحة . وتوقّع من هذا النوع يرد مع ذلك على أنه ضعيف الرجحان ، إذا ما اخذنا بعين الاعتبار الضعف العددي للدروز وبخاصة إذا ما اخذنا بعين الاعتبار النجاح الذي وسم منذ عقود ثلاثة استراتيجية الاندماج لنخبة مجدّدة من الطائفة .

وقد رأينا فيما تقدم من البحث أن هذه النخبة الدرزية اتبعت نفس خط السير السياسي الذي اتبعته الطائفة العلوية : المرور بحزب الشعب السوري ثم بحزب البعث ، حضور هام للدروز في هيأة الضباط (ولكن اقل مع ذلك ، من حضور العلويين ،) الذين تحالفوا معهم ضد الضباط السنة) ، الوصول إلى قمة السلطة اخيراً بإنقلاب صلاح جديد العلوي (شباط / فبراير ١٩٦٦) ، المدعوم من سليم حاطوم الدرزي . وقد آل التنافس بين القائدين الذي يغذيه تزاحم بين طائفتين ، يسكنه موقتاً فحسب حضور عدو مشترك (العدو السني) إلى محاولة انقلاب حاطوم في ايلول / سبتمبر ١٩٦٦ وإلى تنحية الضباط الدروز الضالعين معه . الذين بقوا في الجيش اضطروا إلى القبول بالسيادة

العلوية ، وساهم بعضهم ممن يملأ قلبهم الغل بسقوط صلاح جديد بدعم إنقلاب حافظ الأسد ، العلوي على حد سواء ، عام ١٩٧٠ وبسبب من الاستقطاب الذي يمارسه العلويون فإنهم طلوا مع ذلك مبعدين عن المراكز الرئيسية الاساسية السياسية والعسكرية(٨) .

٩ ـ دور الدروز ومكان النزاع الماروني ـ الدرزي في الحياة السياسية اللبنانية الحالية :

في لبنان المستقل ما بعد الحرب سادت الطائفة الدرزية شخصيتان بارزتان : الامير مجيد ارسلان ، زعيم الحزب اليزبكي وكمال جنبلاط ، كذلك احد ابناء اشهر العائلات « الاقطاعية » اللبنانية ورئيس الحزب الجنبلاطي(٩) . وقد لعب كل منهما دوراً برلمانياً من الدرجة الأولى ، مشكلاً وقائداً لقوائم من الموالين في الإنتخابات ، وشغل كل منهما كذلك مناصب وزارية هامة . كان مجيد ارسلان زمناً طويلاً ومراراً وزيراً للدفاع ومن جهته تولى كمال جنبلاط حقائب الداخلية والتخطيط والاشغال العامة والتربية . ولكن التشابه يتوقف هنا لأنه ، في حين كان مجيد ارسلان يمثل النموذج نفسه للسياسي ، التقليد الذي يدين بكل شيء للسلطان الممارس على انصارهم كذلك من النمط العشائري ، يدير عملاً سياسياً من النمط التقليدي على حد سواء قائم على المفاوضة والمساومة بين زعماء عائلات كبيرة ، ومتخذاً عن تصميم مواقف محافظة ، فإن كمال جنبلاط آثر مسلكاً اكثر توازناً . لم يهمل شيئاً من الاساس السياسي الذي كان يمنحه إياه موقعه كرئيس عشيرة من النمط التقليدي ، من نمط الـ « سيد الاقطاعي » ، مضيفاً إليه ، بصورة لاحقة اكثر ، الخطوة المستمدة من وضعه كـ « مطلع » موهوب في الدين الدرزي . ولكنه من جهة اخرى انشأ في عام ١٩٤٩ حزباً سياسياً هو الحزب الاشتراكي التقدمي بقي زعيمه حتى اغتياله في آذار / مارس ١٩٧٧ .

وقد حافظ على مقعده في النيابة عن الشوف الذي انتخب إليه عام ١٩٤٣ طيلة حياته باستثناء فترة السلطة التشريعية ١٩٥٧ ـ ١٩٦٠ . هذا الوفاء شبه

الدائم لانتخابه عن الشوف يعود على ما يبدو إلى شخصه وإلى اسرته اكثر مما يعود إلى خطه السياسي الذي خبر تقلبات عديدة قبل أن يصبح بصورة واضحة لا مساس فيها اشتراكيا وداعية عربية. بدأ وهو نائب شاب بأن يكون قريباً من الكتلة الوطنية لاميل اده (انظر الفصل الثامن الفقرة V) ، وكذلك خامرته فكرة علاقة انطون سعاده على رأس حزب الشعب السوري P.P.S قبل أن يقوم بتأسيس حزبه الخاص . الذي سيكون من شأنه أن يصبح واحداً من اهم الاحزاب على الساحة السياسية اللبنانية ، وبدأ في اوائل حياته متحفظاً إلى حد ما تجاه القومية العربية ، موجهاً برنامجه نحو فضح عاهات الطائفية ، مطالباً بعلمانية الدولة وببعض الاصلاحات السياسية غرضها إنهاء « النزعة الملّية » : نظام خدمة عسكرية إلزامية ، توحيد المناهج المدرسية . كذلك نادى بـ « لبننة » المنشآت الاجنبية وبتعديل القانون الانتخابي . وإنه ابتداء من عام ١٩٦٥ وبخاصة من الحرب الاسرائيلية العربية في عام ١٩٦٧ ، انضم صراحةً إلى الداعين للوحدة العربية ، ملتزماً ، على غرار عبد الناصر بسياسة خارجية مبنية على عدم الانحياز وبالتعاون مع الكتلة الاشتراكية ، لموازنة تحالف اسرائيل مع الولايات المتحدة . ولسوف تصبح اصلاحية الحزب الاشتراكي التقدمي .P.S.P البدئية أكثر اشتراكية صراحةً بتأثير الماركسية التي تمارس على كمال جنبلاط بدءاً من ١٩٧٠ ـ ٧٢ بواسطة الحزب الشيوعي اللبناني (المولود في تشرين اول / اكتوبر ١٩٢٤ في وسط مسيحي ، واندمج عام ١٩٢٥ مع الحزب الشيوعي الارمني لأرتين مادويان وسوف يحقق الحزب الاشتراكي التقدمي P.S.P مع الحزب الشيوعي اللبناني PCL قائمة ترشيح واحدة إلى انتخابات ١٩٧٢) وكذلك بواسطة المقاومة الفلسطينية (منظمة التحرير الفلسطينية OLP) التي سوف يدعم قضيتها . ومنذ ذلك الحين سوف ينادي الحزب الاشتراكي التقدمي P.S.P ورئيسه بإصلاحات اقتصادية واجتماعية اكثر راديكالية : تأميم وسائل الانتاج ، وتخطيط اقتصادي مركزي بخاصة . وما يزال نطاق تأثير الحزب الاشتراكي التقدمي يطابق ، بالنسبة لنصيب عريض منه ، الاقطاعية الدرزية القديمة ، إلا أن الحزب اجتذب إليه من عناصر الانتليجنسيا الدرزية

والشيعية الراغبة في الاعتراض على النظام اللبناني ، دون الإنتماء من اجل ذلك إلى تشكيلات سياسية تعتبر ثورية (أحزاب اخرى عربية وحدوية والحزب الشيوعي) .

إن شخصية كمال جنبلاط الخاصة وصفاته كزعيم سياسي جعلت منه زعيماً مؤهلاً قومياً ، الأمر الذي زاد بالمقابل كذلك في نفوذ الطائفة الدرزية في لبنان . ولم تكن لتخامر ذهن احد فكرة الشك في صدق انتمائه إلى القومية العربية وإلى موضوع الوحدة العربية بسبب انتسابه إلى الدرزية ولا حتى اذهان الزعماء العرب السنيين الذين غدا منافساً لهم على زعامة حركة الوحدة العربية في لبنان . فبالنسبة له كانت هوية الدروز العربية ليست عقيدة مؤكدة لا جدل فيها فحسب ، ولكنه كان يستخلص منها اقصى النتائج الايديولوجية لصالح الالتحام بلا تحفظ بالدعوة إلى الوحدة العربية . وعلى نفس المنوال لم يكن اخلاصه في الإنتساب إلى الاشتراكية مدعاة للمناقشة ، على الرغم من اهمية إرثه العقاري (الذي وزع منه ، من جهة اخرى ، قسماً في شبابه) . فقد كان دور كمال جنبلاط دائماً مهماً للغاية : بالقيام بواجبه للسعي في تكتيل جميع المعارضين لنظام بشارة الخوري الذي افتضح امر فساده ، انتهى إلى إجباره على الاستقالة . وفي الازمة اللبنانية لعام ١٩٥٨ من جديد كان رأس المعارضة المسلحة لكميل شمعون : وإن كان أصلاً احد مؤيديه ، فإنه كان يعيب عليه التلاعب بالانتخابات بتقسيم مناطقها ، الذي آل إلى حرمان أهم الزعماء غير المخلصين لقضيته من البرلمان ، وكذلك كان يدينه في موقفه الموالي للاميركان والمعادي للناصرية ، المتطرفة اكثر مما يجب في نظره . اثناء هذه الازمة كانت القوات المسلحة التي يملكها كمال جنبلاط مؤلفه اساساً من الدروز ، تصادم قوات اخرى ، من الدروز كذلك وضعها مجيد ارسلان في خدمة معسكر المحافظين . وكان من شأن تدخل زعماء الطائفة الدينيين الذي اقنع مجيد ارسلان بالإنسحاب ، إنه تحاشى الوقوع في الأسوأ . وعند انتهاء المجابهة لم يتمكن كميل شمعون من التجديد لنفسه ، وهو امر شكل انتصاراً سياسياً لمعارضيه . وفي الحرب الأهلية اللبنانية ، التي انطلقت عام ١٩٧٥ كان

كمال جنبلاط أيضاً واحداً من زعماء القضية الهامين في النزاع ، مؤثراً ليس فحسب بصفته رئيساً لحزبه الخاص ، ولكن كذلك بصفته ناطقاً بلسان الجبهة الوطنية التقدمية وشخصية هامة أولى في هذه الجبهة المشكلة من حزب البعث والحزب الشيوعي اللبناني وحزب الشعب السوري P.P.S ومن حركة المحرومين ومن الموالين للناصرية ومن حزبه ، الحزب الاشتراكي التقدمي . ومنح دعمه لجبهة التحرير الفلسطينية O.L.P ، وزج في مناسبات عديدة ، اتباعه الدروز المسلحين في المعركة إلى جانب قوات الجبهة الوطنية . وبعد اغتياله ، المعزو إلى سوريا ، خلفه ابنه وليد جنبلاط في نفس الموقع . وقبل وفاته بقليل ، هذا ما يمكن تفسير اغتياله ، كان كمال جنبلاط قد اصبح عقبة في وجه المقاصد السورية في لبنان : وإذ ضعفت الجبهة الوطنية التي كان يقودها ، بتدخل السوريين إلى جانب الموارنة فإن هذه الجبهة راحت تنتقد سياسة دمشق صراحة ، وتقول إنها مستعدة لمفاوضة اليمين الماروني ، بشرط أن يكون « الأمر بين اللبنانيين أنفسهم » ، وهو ما كان يرمي إلى استبعاد سوريا من اللعبة اللبنانية ، وهي ما تبذل جهدها في أن تكون طرفاً متمكناً فيها . سورية كان الموارنة لم يعودوا يقبلون بها اكثر من ذلك حامية دائمة .

وكان على وليد جنبلاط ، تبعاً للخط المحدد من قبل والده ، أن يشدد على موضوع الاستقلال اللبناني ورفض التدخلات الخارجية ، مجتذباً لنفسه عداوة دمشق . وقد جرح في محاولة لاغتياله في كانون الاول / ديسمبر ١٩٨٢ . كذلك كان كوالده إذ خلفه بصفته زعيماً للحزب الاشتراكي التقدمي P.S.P ولقوى المعارضة المسلحة ، الناطق باسم خصومة مزدوجة : مخاصمة للسيادة السياسية المارونية في الدولة اللبنانية ومخاصمة سياسة اليمين المحافظ الإقليمية ، المبررة لإبقاء لبنان بعيداً عن القومية العربية باللجوء من اجل هذا العمل إلى التحالف مع اسرائيل والولايات المتحدة . وبامتداد الحرب الأهلية راح مشروع تقسيم لبنان وانكفاء الموارنة في « لبنان صغير » ، مطابق للمنطقة التي يهيمنون عليها عسكرياً ، يطرح نفسه تدريجياً في السياسة اليومية . (حول وجهات نظر الموارنة وتطور النزاع ، انظر الفصل الثامن الفقرة الخامسة) .

ذلك أن منطقة الشوف ، المحمّية إلى حد ما ، منذ عام ١٩٧٥ قد بدأت تصبح ، ابتداء من تشرين اول / اكتوبر ١٩٨٢ بعد فترة مصالحة وليد جنبلاط القصيرة مع امين الجميل (الذي صار رئيساً للدولة بعد مقتل اخيه بشير) مسرحاً للمواجهات بين ميليشيات الدروز والموارنة . فتحت مسار احتلال اسرائيل للبنان (صيف ٨٢) عزز اليمين الماروني مواقعه في الإدارة وفي الجيش ، الأمر الذي كانت المعارضة تتهمه بأنه محاولة توظيف للدولة ، لـ « كتائبية النظام » ، وفقاً لتعبير نبيه برّي . كان الجيش يبدو لأعين المعارضة كأنه صدور عن الكتائب المارونية أو كأنه امتداد للقوى اللبنانية (ميليشيا مسيحية اوجدها بشير الجميل قبل مقتله) اكثر منه جيشاً « وطنياً » بمعنى الكلمة محايداً وفوق العصبيات السياسية لأن الموارنة فيه المكان الأول ، على الأقل في مستوى القيادة .

بالفعل إن تغلغل هذا الجيش التدريجي في الـ « حرم الدرزي » بالشوف ، المنفذ ابتداء من الصيف كان اقرب انتماء كونه مجرد محاولة لقبض اليمين على زمام الموقف العسكري اكثر منه مسلكاً طبيعياً من جانب حكم شرعي أعلى . فقد كانت المكاسب الاقليمية ترتدي قدراً من الاهمية بحيث تحدّد الهيمنة العسكرية ، على الأقل جزئياً ، الممارسة من جانب كل معسكر على قسم من الارض اللبنانية ، علاقة القوى المتواجهة ، كما تحدد وسائلها المتبادلة في مفاوضة او في تقسيم قادم .

في منظور مواجهة عسكرية جديدة مع الموارنة مهد الزعيم الدرزي شيئاً فشيئاً لتقارب مع دمشق . ولم تكن استدارة وليد جنبلاط ، بالتأكيد ، إلى سوريا عن طيبة خاطر . إن التصلب الكتائبي قاده إلى هذا الاختيار الاخير . ففي كانون الثاني / يناير ١٩٨٣ ، حقيقة ، وضعت محاولة ارتكاب جريمة اغتياله شخصياً من قبل الكتائب ، في حين كان يلتقي احد زعمائهم ، ميشيل سماحة ، بقصد التوقيع على التعاون بين الطائفتين ، حداً لتردده واقنعته بأن اليمين الماروني سوف لا يقبل بالتنازلات السياسية إلا مكرهاً بقوة السلاح . وكان من شأن التقارب مع دمشق أن بات رسمياً في تموز / يوليو ١٩٨٣ عندما

تم إعلان قرار وليد جنبلاط بإنشاء جبهة السلام الوطني مع رشيد كرامي (سني ورئيس وزراء سابق) وسليمان فرنجية (ماروني ورئيس جمهورية سابق)، وتنظيم المقاومة في الجنوب، الخاضع عسكريا لسوريا، مع الشيعة التابعين لأمل. وبالرغم من أنها لم تكن متخدعة بالأوهام عن مقاصد دمشق الخفية ولا جاهلة برغبتها في إقامة «حماية» سورية على لبنان، فإن المعارضة، بعد الموارنة، تلجأ إلى دعمها العسكري، عاقدة معها تحالفاً من تلك «التحالفات التي تعقد مع الشيطان»، كثيرة الوقوع على الساحة السياسية اللبنانية والمرصودة للتغلب على الخصم الذي توليه الأولوية الراهنة. وكان موقع وليد جنبلاط الشخصي، قد تعزز، من جهة اخرى، بانضمام ارملة شيخ اليزبكية، إلى شخصه، وكان زعيماً درزياً منافساً آخر، متحالفاً فيما مضى مع حزب الجميل. ويؤكد فضلاً عن ذلك بأن وليد جنبلاط لم يهمل التثبت من حياد اسرائيل، الراغبة إلى حد ما عن مسلك امين الجميل (الفصل الثامن، الفقرة الخامسة)، في حال ما يجري فيها استئناف الاعمال الحربية ضد الموارنة بعد انسحاب متوقع لقوى الاحتلال الاسرائيلية من منطقة الشوف.

وكان من شأن الانسحاب المفاجيء لتلك القوى (ايلول / سبتمبر ٨٣) أن يثير فعلاً في المعسكرين، تسابقاً حقيقياً على الشوف. ففي اسبوع كان وليد جنبلاط، بدعم عسكري من سوريا، يستولي على المراكز الضرورية في هذه المنطقة، بالنظر إلى أن الجيش الضعيف بما فيه الكفاية لم يتوصل إلى الاستقرار على محل إلا في بعض محاور الطرق. وبذلك تنحي، بداية طور جديد في الازمة اللبنانية، محدد بمذابح للسكان المدنيين، مسيحيين ومسلمين (انظر الفصل الثامن من الفقرة الخامسة).

استهلت بـ «مؤتمر مصالحة وطنية»، عقد في جنيف (اكتوبر - نوفمبر / تشرين اول - تشرين ثاني ١٩٨٣) تراس الزعيم الدرزي وفد التقدميين (كرامي، فرنجية ونبيه بري زعيم أمل الشيعية). كانت المعارضة اللبنانية تنتظر من هذه المفاوضة اقتساماً جديداً للسلطة (اعادة تحديد للميثاق الوطني) التأكيد

من جديد على هوية الكيان اللبناني العربي التي تنكرها اليمين الماروني ، وأخيراً المفاوضة من جديد حول اتفاق ١٧ ايار / مايو مع اسرائيل ، « آخذين بعين الاعتبار مصالح اسرائيل بحسب عبارة وليد جنبلاط . إلا أن فشل هذا المؤتمر ومحاولة القوة التي استعملها امين الجميل ضد معاقل الشيعة في شباط / فبراير ١٩٨٤ قاد الزعيم الدرزي إلى التشدد في موقفه وإلى تجديد طلباته مع اقتضاء استقالة أمين الجميل « حصيلة النظام الكتائبي » .

فـ « حرب الشوف » ، أو الحرب الأهلية وقد طال امدها منذ عام ١٩٧٥ ، أياً ما كان النزاع فإنه سوف يشهد من جديد كواحد من محاوره الرئيسية انبثاق الخصومة السياسية القديمة والاحقاد التي لم تسكن بين الطائفتين الدرزية والمارونية . وهي أحقاد ترجع إلى منتصف القرن التاسع عشر . إلى اللحظة التي انقلبت فيها علاقة السيطرة ، تحت ضغط الغرب ، بعنف ، لصالح الموارنة . إن مئة وخمسين عاماً لردح من الزمن قصير جداً على مستوى الشرق الأدنى حيث تعيش الطوائف ماضياً من ألف سنة غالباً كأنه حاضر . وبالرغم من أن هذه المخاصمة المارونية الدرزية باتت مندمجة من الآن بعوامل اخرى ، وتترجم بلغة عصرنا السياسية . فإنها تبقى واحدة من المركبات الاساسية لانفجار الوضع اللبناني .

٧- دروز إسرائيل أو وزن الازدواجية : ازمة الهوية الدرزية[١٠]

يرجع وجود الطائفة الدرزية في فلسطين ، التي يبلغ عددها اليوم ٣٥,٠٠٠ نسمة ، بتكوينها الجنيني إلى ايام الانتشار الطائفي الأولى . وازداد عددها اثر ذلك بإسهامات موجات المهاجرة القادمة من سوريا وخاصة من جبل لبنان ، بصورة رئيسية زمن التوسع الدرزي الكبير المعاصر للامير فخر الدين الثاني .

كانت طائفة فلسطين هذه دائماً انقص عدداً من كافة الطوائف الدرزية في الشرق الأدنى واقلها استقلالاً كذلك بالنسبة للسلطات العثمانية التي كانت تنكر عليها وضع الملّة والاعتراف بها طائفة دينية مستقلة . كذلك أبت السلطات

البريطانية عليها هذا الاعتراف من عام ١٩١٩ إلى عام ١٩٣٢ . وقد حصل الدروز اخيراً عام ١٩٥٧ على الاستجابة لرغبتهم التي طال انتظارهم لها ، عندما اقرت لهم السلطات الاسرائيلية بهذا الطلب واعترفت بهم كطائفة دينية مستقلة ذاتياً لها جهازها القضائي الخاص .

وكانت صلات الدروز بالعرب السُّنة وعلى نحو خاص بالبدو بالغة السوء في فلسطين إلى حد أن ما من تجمع درزي كان في وسعه مباشرة الاستقرار في هذا الاقليم ، في قرية ذات اكثرية سنية . فلم يكن التعايش ممكناً إلا في القرى المحتوية على اكثرية أو اقلية مسيحية أو كذلك على أقلية سنية . ويبدو بالمقابل أن صلات الدروز بالاقليات اليهودية كانت افضل كثيراً وهذا منذ القرن الثاني عشر كما يحلو اليوم لكتاب يهود التأكيد عليه وللناطقين باسم الدروز . والقربى الدينية النسبية بين الدرزية واليهودية ليست غريبة عن هذا التعاطف . فإن النقاط الموضوعية المشتركة على المستوى الديني أكثر من أن تحصى هنا . وعليه فإن الكتابات المقدسة الدرزية تحدد بأن الدين اليهودي هو « اقل ادانة من الاديان الأخرى » (السنة المسلمة أو الشيعة أو المسيحية) . إن دروز اسرائيل ، الحريصين على تبيان الصلاة الدرزية اليهودية الطيبة يؤكدون احياناً بأن الدروز قد شاركوا في بناء معبد سليمان (بالاستناد إلى الاسطورة التي تجعل ارجاع وجود الحركة الدرزية إلى قبل ظهورها تاريخياً بوقت طويل) أو أنهم أيضاً « أصهار اليهود » لأن النبي الدرزي شعيب ما هو إلا يثرو حمو موسى . وسواء أكان في لبنان أم في فلسطين قبل خلق دولة إسرائيل ، يبدو أن الدروز واليهود ، عملياً ، قد تعايشوا في أغلب الأحوال في وئام على المدى الطويل .

أما ما يتعلق برابطة دروز فلسطين بالقوى المسلحة اليهودية فإنها بدأت قبل خلق الدولة العبرية بزمن طويل ، في نهاية الثلاثينات ولا سيما في سنوات ١٩٣٦ - ١٩٣٩ ، في فترة احتدام الصراع بين اليهود والعرب والبريطانيين في فلسطين المحتلة . وقد اتهم القوميون العرب هؤلاء الدروز ، العرب في نظرهم ، الذين يتعاونون مع الوكالة اليهودية ومع الهاجاناه بالـ « خيانة » ، حينئذ

التنظيم الرئيسي الصهيوني المسلح السري يقدم إلى أعضائه معلومات وأسلحة وعند الحاجة ملاذاً. وما زالت أسباب اختيار زعماء الطائفة الدروز السياسي هذا باقية لم تستكشف حق الاستكشاف، ولكن دروز اليوم، في جميع الأحوال، يرفضون الفكرة التي تساق غالباً في إسرائيل نفسها، والقائلة إن التصرف جرى لمجرد اختيار انتهازي، غرضه وضع الطائفة الدرزية إلى جانب المنتصر الأكثر احتمالاً. ففي الوقت الذي كان الدروز فيه يتعاونون مع الهاجاناه، كان مستقبل المنطقة السياسي، تماماً كمصير الأسلحة، لم يكن الفعل فيه، فعلاً، متوقعاً بوضوح. وفي أثناء الحرب الإسرائيلية - العربية لعام ١٩٤٨ - ١٩٤٩، ثمة كتيبة درزية أقامتها على رجليها في الجبل قيادة الشمال العسكرية العربية، على الرغم من تحفظات الطرشان، شديدي الحرص على تشجيع مشروع جبل درزي مستقل ذاتياً ومن أجل ذلك، مقاومة التأثير السياسي للمعسكر الدرزي المحابي للعرب المتجسد في الحركة الشعبية، من أجل الانضمام للمشروعات العسكرية العربية. وفي حزيران / يونيو ١٩٤٨ بعد الدخول في معارك عديدة، تفرقت هذه الكتيبة، فعاد معظم رجالها إلى الجبل في حين راح بعضهم ينضم إلى الوحدة الدرزية، المؤلفة بمعظمها من دروز منطقة جبل الكرمل، الآخذة بالتشكل في الجيش الإسرائيلي. ومن هنا أصل «وحدة الأقليات»، المتشكلة في الأساس من المتطوعين وحدهم، التي سوف يكون على العناصر الشركسية[١١] بصفة رئيسة الالتحاق بها وبعض من البدو ومن المسيحيين. وما تزال وحدة الأقليات هذه موجودة في أيامنا في الجيش الإسرائيلي، مشكّلة الرمز السياسي الرئيسي للولاء الدرزي تجاه الدولة، بل الأساس نفسه لـ «عهد الدم» الذي لا ينفك الدروز في إسرائيل يشيرون إليه للمطالبة بالمساواة التامة في الحقوق مع الإسرائيليين اليهود. ومضى زعماء الطائفة الدرزية في عام ١٩٥٦ إلى أبعد من ذلك أيضاً في البرهنة على ولائهم فطلبوا بأن يطبق التجنيد الإجباري عليهم على نفس المنوال الذي يطبق به على المواطنين اليهود، الأمر الذي لم يسعه إلا أن يرفع من قيمة رصيد الدروز لدى الرأي العام الإسرائيلي. وظلت وحدة الأقليات صعيدهم المفضل، في حين

كانت وحدات أخرى تفتح لهم بحيطة وتدريجياً أبوابها ، باستثناء الوحدات ذات المخاطرة العليا ، التي تمس السر العسكري التي ظل الدروز وما يزالون مبعدين عنها .

تشكل الحرفة العسكرية في وحدة الأقليات بصورة أساسية ، حين الدروز يعزفون عدداً بوضوح على الشراكة ، طريقاً للارتقاء الاقتصادي والاجتماعي ممتازاً لكثيرين من الدروز . ولما كانت الطائفة تنتمي للشريحة الأشد حرماناً على الصعيد الاقتصادي فإن بعض القرى الدرزية تشكل منها دخولها الوحيدة . والواقع أن وحدة الأقليات هذه تقوم بدور جماعة ضغط مؤثر بإزاء السلطات لتبرير منح أكثر المزايا تنوعاً من سياسية واجتماعية واقتصادية للطائفة الدرزية .

ويمكن القول إنه إذا كان دروز إسرائيل لم يعودوا يملكون ، بخلاف أقرانهم في لبنان وفي نطاق أقل وإنما لا يستهان به ، بالذين هم في سوريا ، قوة ضاربة مستقلة استقلالاً ذاتياً ، متجسدة في الميليشيات الخاصة برؤساء عشائرهم ، إلا أن قدرتهم العسكرية تبقى مصدراً سياسياً هاماً ولكنه يصب بعد الآن في إطار مؤسسات الدولة العبرية أكثر من أن يكون قادراً على الوقوف موقف المعارضة لها .

أزمة الهوية الدرزية :

لكنانه يلوح أن سلطات الطائفة الدرزية قد ذهبت إلى أبعد ما يمكن لإثبات ولائها واندماجها بالدولة الجديدة . وكان هذا ينطوي كذلك على التباعد عن الأقلية العربية ، السُنّية والمسيحية في إسرائيل ، التي تنكر شرعية هذه الدولة بالتضامن مع البلدان العربية المجاورة . وكان هذا يمكن أن يكون نسبياً أسهل لو أن الدروز كانوا حقيقة أقلية من جميع وجهات النظر بالنسبة للعرب السنّة ولا يشاطرون هؤلاء العرب السنة هوية الجنس العربي نفسها ، كما عناصر ثقافية أخرى - لا سيما الكلام باللغة العربية - الذي يميل إلى مماثلتهم بهم وقد عملت السلطات الإسرائيلية ما في وسعها لإخفاء هوية الدروز العربية هذه

بالاتفاق فضلاً عن ذلك مع أكثرية الدروز أنفسهم . إن بطاقة الهوية الإسرائيلية، مثلاً، التي تحمل ثلاثة تنويهات: المواطنة (الإسرائيلية) ، الانتماء الديني (اليهودي ، المسيحي ، المسلم ، الدرزي إلخ) والانتماء القومي ـ العرقي (يهودي ، عربي ، درزي ، شركسي ، إلخ) تفرق بوضوح بين العرب والدروز . وبنفس الروح تقرر ، في كانون الثاني / ديسمبر ١٩٦٧ بسبب تجلية الجنود الدروز الجيدة أثناء حرب الأيام الستة ، أن يُعفى الدروز بعد الآن من المرور بالـ « قسم العربي » لكل وزارة ويمكنهم التوجه ، مباشرة ، مثل كل إسرائيلي يهودي ، إلى المكتب المختص للوزارة المعنية . ابتداء ، على الأقل استقبل أعيان الطائفة الدرزية استقبالاً جيداً جداً[١٢] هذا النقل للاختصاصات الذي يوجه وجهة العمومية المعاملة المقصورة على الدروز . بيد أن الطائفة الدرزية هذه ، المرهفة الحس بقضية هويتها العربية ، التي تحسب إنها تقوم عقبة في وجه اندماجها في وجه تقبلها من الإسرائيليين ، كثيراً ما تباهت بتأثرها ، منتقدة بعنف ذلك الوزير من المابام ، على سبيل المثال الذي وصف ، في خطاب له ، الدروز في الجيش الإسرائيلي بالـ « جنود العرب » . أما الرأي العام الإسرائيلي فإنه ، من جهته ، بخلاف السلطات لم يقم التفرقة دائماً بين جميع تلك العناصر التي تتكلم العربية بانتظام . وهكذا ، بعد اغتيالات كيريات شمونا وما ألوت التي ارتكبها عرب فلسطين عكس السكان اليهود المحليون غضبهم بلا تمييز على العرب السُنَّة والدروز الذين حملوا من ذلك مرارة كبيرة (في عداد الأشخاص المقصودين بتلك الانتقامات ، ورد ذكر جندي درزي ببزته العسكرية الإسرائيلية وعائلة درزي ، جريح على وجه الدقة وهو يكافح الإرهابيين في كيريات شمونا ، وهما رمزان من أكثر ما يثير السخط على ميل الرأي العام إلى خلط الدروز في عداد أخلص الصدوقين مع الأقلية العربية المعادية)[١٣] .

تنجم العقبات في وجه اندماج الدروز الكامل ، بالتأكيد في شطر منه ، عن ريبة السكان اليهود ، الواقعين في حالة من الخوف المستمر من الغد (« هل يمكن ، في ظروف كهذه الثقة بغير اليهود ؟ ») ولكنها ، على حد سواء ،

تتعلق بعوامل أخرى أكثر ثباتاً لم يفت المثقفون الإسرائيليون أو غيرهم من الإشارة إليها»(١٤).

إن الأيديولوجية الصهيونية بخاصة، كون دولة إسرائيل أنشئت صراحة بهدف بناء مجتمع يهودي من أجل الشعب اليهودي، تضع هذه الدولة تحت إشارة هوية عرقية - دينية وقومية خاصتين. طبعاً هذه الأيديولوجية تتعايش مع عائدية ليست أقل تأكيداً إلى مثل أعلى ديموقراطي يرتبط بمبدأ المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية بين جميع المواطنين بلا تفريق في المعتقد أو العرق، ولكن التناقض المحتمل لا يمكن بخس قيمته. فكل من هو غير يهودي وفيّ للدولة، كما هي الحالة مع الدروز سوف يوصف من الإسرائيليين بالـ «وطني» ولكن لا يوصف أبداً بالـ «قومي»، ذلك لأن الأمة التي يصدر منها ليست هي التي تضع رمزياً في الدولة.

وكما يشير إلى ذلك ج. بن دور G. Ben Dor، أن إسرائيل «وإن كانت تعود إلى تصور حديث للدولة لم تقطع مع نموذج الدولة التقليدي الشرق أوسطي، مرتكزة أساساً على الانتساب الطائفي»(١٥)، وهو ما يمكن أن يفسر قرابة نسبية بالعلاقات الاجتماعية التي تطرح فيها مشاكل للأقليات مع ما يجري عند جيرانها.

من جهة أخرى، فيما يتعلق باندماج الدروز، ليس مؤكداً بأن الدروز أنفسهم، وإن كانوا راغبين بالاندماج بالدولة الإسرائيلية، قد تبصّروا في تقبل جميع النتائج الممكنة لاندماج مبالغ فيه وبخاصة بالاستيعاب وبفقدان هوية معينة. فكثيراً ما أظهر الزعماء التقليديون والجيل القديم بأكمله قلقهم أمام اتجاه بعض الفتيان الدروز إلى إيثار أسماء عبرية وإلى العمل على أن يكونوا يهوداً أملاً في أن يكون قبولهم أفضل في نظر الأكثرية (التقية). فمثل هذه اللعبة لا يمكن أن يكون في وسعها إلا أن تقود في نظرهم إلى تآكل تدريجي للهوية الدرزية.

ولم يكن من شأن التحفظات الدرزية أمام الاختيار الاندماجي إلا المضي

في الشامي منذ الخمسينات . من قبل ، في عام ١٩٥٦ كان قرار السلطات الذيبة بالمطالبة بالتجنيد الإجباري للدروز ، موضيع كثير من الانتقادات وفيما بعد بدأ عدد من الدروز في محاولة وضع حساب ختامي للأرباح والخسائر الناجمة عن علاقتهم الخاصة باليهود وأكدوا بأن الطائفة خسرت في ذلك أكثر مما ربحت . وإذ هي « محيِّدة » تقريباً ، بين اليهود والعرب ، لم يعد لها ، في رأيهم ، تمثيل جد واضح لهويتها . فضلاً عن أن الشباب الدروز يعانون من عبء إضافي ثلاث سنوات خدمة عسكرية على حساب دراساتهم أو على حساب تكوينهم المهني ، خسارة مهمة بالنسبة لطائفة ما زالت متخلفة على صعيد التربية . . . وثمة مطاعن أخرى لا تخلو من أساس ، ذكرت كذلك ، منها أن الطائفة الدرزية هي أقل حظوة من الأقلية العربية على الصعيد الاقتصادي ، بالنظر إلى أن السلطات ، بحسب هذه الأقاويل ، تراعي جانب أولئك الذين يكونون معادين لها أكثر من الذين سبق لهم أن كانوا مخلصين لها . ولا سيما بالمقارنة مع الدروز اللبنانيين والسوريين فإن الدروز الإسرائيليين يصفون أنفسهم كـ « أقاربهم الفقراء » ويرثون لتدني مستوى التعليم فيهم ويشكون من الكوابح التي تحول بينهم وبين الارتقاء ولا سيما في المراتب العسكرية الإسرائيلية . وبعد أن طالبوا بمعاملتهم على قواعد شمولوية وليس تخصيصية عاد بعض الدروز إلى فكرة أن الفرد الدرزي لا يمكنه أن يباري غير الدروز في الكفايات إلّا بالاعتماد على دعامة طائفته . من هنا ازدواجية السلوكيات ، المتجلية في الانتخابات في قيد دروز على القوائم العامة للأحزاب وفي قيد دروز آخرين على قائمة « الأقليات » لهذه الأحزاب نفسها . فالنائب الدرزي الذي يمثل طائفته في الكنيست والقائل بتأييد « الاندماج » قد تم انتخابه ، من جهته على قائمة الـ « أقليات » في حزب العمل . وكان المجتمع اللبناني المجاور ، الذي لم يكن بعيداً عن تقديم النموذج بالنسبة لبعض منهم ، حيث الدروز يلعبون فيه دوراً أساسياً واجتماعياً من المقام الأول ، يدعوهم إلى فضائل المساومة بين الطوائف في جميع الميادين . ولكن العنصر الذي أطلق لدى الدروز أكبر عداء هو سياسة نزع ملكية الأراضي لصالح

العناصر اليهودية المطبق على الدروز وعلى سائر العرب على حد سواء .

ردأ على سياسة نزع الملكية هذه أنشئت لجنة عمل درزية بتحريض رئيس ديني هو الشيخ فرهود قاسم فرهود ، في آذار / مارس ١٩٧٢ . وكان هذا الشيخ قد احتج منذ عام ١٩٥٦ على قرار السلطات الدرزية بطلب تطبيق التجنيد الإجباري على الشباب الدروز ، الذي كان يستدرجهم إلى محاربة عرب آخرين . وقد تنظمت مطالبات لجنة العمل الدرزية حول عدد من الموضوعات : الكفاح ضد نزع الملكيات وضد القرعة ، رقي القرى الدرزية الاقتصادي وعدم تسييس المراتب الدينية الدرزية ، المعتبرة أوتوقراطية ورجعية .

وفي حوالى منتصف السبعينات ١٩٧٠ أظهرت لجنة العمل الدرزية هذه تعلقاً متزايداً بالهوية العربية للدروز وبتراثهم الثقافي العربي ، مضفية على عملها طابعاً قومياً مؤكداً . وانضمت لجنة العمل الدرزية إلى لجنة الدفاع عن الأراضي العربية المنشأة عام ١٩٧٥ . وهكذا كان الجيل الدرزي الفتي يلقى التطور نفسه الذي تلقاه الأقلية العربية السُّنِّيَّة في إسرائيل باتجاه تأكيد عروبته و « فلسطينيته » . وتضاعفت الامتناعات عن الخدمة في الجيش الإسرائيلي بالنتيجة في نهاية السبعينات ، مؤدية إلى المعاقبات بالسجن .

إن الطائفة الدرزية في إسرائيل تظهر اليوم منقسمة على نفسها انقساماً عميقاً فيما يتعلق باختيار واجهة هويتها التي تريدها متميزة ، وهذا الاختيار يرتبط بداهة بإيثار سياسة خاصة على حل لوضعها غير المريح من التمزق بين قطب العروبة الرافض والرغبة في الاندماج بأكثر ما يمكن في المجتمع الإسرائيلي . بعضهم كالشيخ عبد الله خير ، أحد أعضاء أسرة من أهم ثلاث أسر درزية في الجليل يعلنون أن فكرة « هوية درزية في ذاتها » ، مجردة من أية عاطفية جنسية للعروبة ، ليست سوى زخرفة لم تجلب غير مزايا وقتية وهي مدعوة للزوال عندما يتيح حل النزاع العربي - الإسرائيلي للدروز العودة إلى هويتهم الـ « طبيعية » ، العربية ، مع بقائهم في إسرائيل .

وتتضح «قومية» الدروز «العربية» كذلك، بالتصويت لصالح الحزب الشيوعي، الراكاح، وهو تصويت احتجاج وضد الضغط أكثر منه موالاة للشيوعية. ولنبادر إلى القول بأن راكاح والمابام، على عكس الليكود، يرجعان إلى «هوية» الدروز «العربية». إلّا أن أغلب الطائفة يبدو أنه ما يزال ينساق وراء موقف الزعماء التقليديين الاندماجوي المتسم بالرغبة في إخفاء الجانب الجنسي العربي من هويته، دون إنكاره مع ذلك، وفي البقاء بعيداً عن القومية العربية.

فيما يتعلق بمسألة تضامن الدروز فيما وراء الدولة - مسألة يمكنها عند الاقتضاء أن تشكل كذلك مشكلة تتعلق بالولاء نحو دولة إسرائيل - فإن الاتجاه يبدو آخذاً إلى التأكيد المتزايد على التضامن الدرزي. ففي حين كان الدروز عام ١٩٨١ قد انفصلوا رسمياً عن الموقع المؤيد لسوريا ومعادين للسياسة الإسرائيلية لبعض من الـ ٧٠٠٠ درزي من الجولان المنظم عام ١٩٦٧، فإن الطائفة الدرزية في إسرائيل، في صيف ١٩٨٣ على العكس قد احتجت بحدة على قرار الإسرائيليين بالجلاء عن منطقة الشوف اللبنانية، خشية أن يقود هذا الجلاء إلى مجابهات بين الدروز من جهة والكتائب والجيش اللبناني من جهة أخرى. عندئذٍ هدد أهم ممثلي الدروز في إسرائيل السلطات بفرار الجنود الدروز الراغبين بالانضمام إلى الشوف للقتال فيه دفاعاً عن القرى الدرزية. وقد يبدو إذن أن الطائفة الدرزية، أقل شعوراً منها بالذنب من تبعيتها بالماضي، وبلا شك كذلك، مرهفة الحس لنداءات وليد جنبلاط إلى التضامن من أجل الدفاع عن قطب طائفي (لبناني) قام بواجبه دوماً من العائدية للعالم الدرزي، لم تعد تولي أولوية مطلقة للحصول على رضى سلطات إسرائيل ولم تعد تتراجع أمام توكيد سياسي معين لخصوصيتها.

وأخيراً من الجدير أن نضيف نظراً لضعف أهمية الدروز العددية بأن قليلاً من العناصر بينهم سواء في إسرائيل أو في أي مكان آخر، هم الذين يمنحون أدنى صلاحية لفرضية إنشاء دولة درزية منفصلة، الموصوفة على وجه العموم

بأنها طوباوية . وكان معبراً باسم الطائفة الدرزية في لبنان كافة كمال جنبلاط

زعيم الحزب التقدمي وهو رفض مشروع «دولة درزية» ، تابعة لدويلة

الصغير والماروني المسيحي .

(١) من أجل مناقشة النظريات المتعلقة بأصول الدروز : انظر : N. M. IZZEDIN The racial Origins of the Druzes, Chicago, 1944 et Philip Hitty : The Origins..Op. Cit.

(٢) حول تاريخ الدروز هذا يراجع : . Kamal Salibi : The modern history of Lebanon Weidenfeld and Nicholsan , Londres 1965 - Iliya Harik : Politics and Change in traditional society : Lebanon 1711 - 1845, Princeton Univers. Press, Princeton 1968 .

يوسف مشهر : تاريخ لبنان العام مجلدان ، بيروت ١٩٥٣ . ـ محمد حسين : الطائفة الدرزية تاريخها ومعتقداتها ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

(٣) انظر في هذا الموضوع : دومينيك شوفاليه : مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا أطروحة دكتوراه ، باريس ١٩٧١ .

(٤) عن عصر فخر الدين الثاني : P.Caroli: Fakhr ad-Dîn II , Prince du Liban : son administration et sa politique , 1590 - 1635 , Imprimerie de Saint-Paul, Harissa, 1937 et M. Chebli : Fakhr al-Dîn II Maan, Prince du Liban , 1572 - 1635 , Imprimerie Catholique , Beyrouth 1946 ; ainsi que D.Chevalier la société du Mont Liban , Op. Cit .

(٥) حول هذا التطور يقرأ : Dominique Chevalier : La société du Mont Liban , Op. Cit. - Edmond Rabbath : La formation historique du Liban politique et constitutionnel, Publication de l'Université Libanaise, section des Etudes juridiques, politiques et administratives , Beyrouth, 1973. ainsi que A. Bourgi et P. Weiss : Les complots libanais ... Op. Cit. P.P. 186 - 203 .

(٦) مراجع عن هذه الحقبة : ألبرت حوراني : سوريا ولبنان ، أكسفورد ، لندن ١٩٤٦ - باتريك سيل : الصراع على سوريا .

(٧) المعني نواس الغزالي ، العامل على الثأر لسحق الانتفاضة الدرزية في عام ١٩٥٤ - باتريك سيل : الصراع على سوريا ، المصدر السابق ص ١٤٧ .

(٨) حول مكانة الدروز في الجيش السوري والتطورات السياسية العسكرية : Van Dusen

Political Intergration on regionalism in Syria, Middle East Journal 26, n° 2, printemps 72 - Georges Haddad : **Revolution and military rule in the Middle East, The Arab States**, 2 vol., Speller, New-York 1971 - Soffer Gad : **The role of the Officer class in Syrian politics and society**, Ph. D. diss., Americ. Univer., 1968.

(٩) عن الزعماء الدروز اقرأ : Arnold Hottinger: Zu'amâ in historical perspectives in Binder (ed.): **Politics in Lebanon** J. Wiley New-York, 1966 et du même Hottinger: Zu'amâ and parties in the Libanese Crisis of 1958, in Middle East Journal 15, n° 2 Spring 1961 P.P. 127 - 140.

(١٠) حول الدروز في إسرائيل : يقرأ : Gabriel Ben Dar : The Druzes in Israël, a political study, Magn. Press, The Hebrew Univers. Jerusalem, 1979. - I. Ben Zvi: The Druze Community in Israel, **in the Israel Exploration Journal 4, n° 2** (1954) . Salman Falah : Druze communal Organization in Israel, in New-outlook 10, n° 3.

(١١) الشركس هم عناصر من القوقاز تدفقوا إلى البلدان العربية في عصور مختلفة ، ولا سيما في حكم المماليك والعثمانيين ، في نهاية القرن التاسع عشر . وهم سُنّة ويتكلمون اللغة العربية ، وفي إسرائيل العبرية ، ويتخاطبون بالشركسية . عددهم في إسرائيل خمسة آلاف وفي سوريا ١١٠,٠٠٠ موزعين حول منبج في الشمال وفي حمص وحماه . وحاول الذين في الجولان منهم الهجرة إلى المراكز بعد ضم إسرائيل للجولان ، وانخرطوا في الجيش السوري . . . وعددهم في الأردن ٢٥,٠٠٠ شخص ، مرتبطين بالملكية يقدمون عدداً من عناصر الحرس الملكي . يقومون ، على الرغم من قلة عددهم بدور سياسي هام منذ إنشاء المملكة . وهكذا فإنهم في عام ١٩٣٨ كانوا يشكلون أكثر من ٧٪ من كبار الموظفين غير البريطانيين في الأردن . ولهم دائماً تقريباً من يمثلهم في الحكومة . وتراجع دورهم بظهور المثقفين العرب وبخاصة الفلسطينيين في الدولة . إلا أن أهميتهم في القطاع الاقتصادي (صناعة ، وملكيات عقارية) لم تتدنَّ . عددهم في العراق تسعة آلاف وفي تركيا سبعة آلاف وخمسمائة . وهم في جميع البلدان العربية ، يتجهون في المقام الأول للدفاع عن الوطنية المحلية . عن الشركس ، انظر : Michel Praux : Les Tcherkesses, in France Mediterranée et Afrique 1938, fax. 4 وهناك أقلية قوقازية أخرى هم الشيشان وعددهم ألف شخص يمثلون العنصر الشيعي الوحيد في الأردن .

(١٢) بالمقابل عبّر الأعيان ، بعد شهور من أسفهم على النظام القديم ، متذمرين من عدم فهم الموظفين لمشاكلهم الخاصة

(١٣) أورد ذلك : Walter P. Zenner : Who is a Druze ? in New outlook , tel Aviv , Juillet 1974 - P. 31 et s.

(١٤) أنظر : Gabriel Ben Dar : The Druzes ... Op. Cit. P.P. 231 - 232 - Amos Elan : The Israelis, Widenfeld and Nicholsan, Londres 1971 et Walter P . Zenner : Who is a Druze ? art. Cit. P. 31 .

(١٥) Gabriel Ben Dar : The Druzes , Op. Cit. P 234 .

الفصل السابع

احتجاج الأمم المستثناة ، الأرمن ، الأكراد ، الآشوريون

I ـ المسألة الأرمنية

أ ـ الشرق الأدنى ، قاعدة الإنبعاث السياسي الأرمني :

إن الطوائف الأرمنية إذا ما انفصلت عن مجموع الأقليات العرقية ـ الدينية في الشرق الأدنى ، تمثل مفارقة سياسية : بالنظر إلى كونها مزودة بمشروعها الخاص لإعادة بنائها القومي (العودة إلى الولايات الأرمنية تحت السيادة التركية الحالية) وبأحزابها السياسية الخصوصية ، فإنها ، هذه الطوائف ضعيفة الإندماج جداً بالبلدان العربية سياسياً وتشكل عنصر الأقليات الأكثر تطابقاً مع مثال اللاتكاملي في نظام الملّة القديم . وقد نجحت مع ذلك في أن تنال ، نسبياً ، كثيراً من التسامح ، منذ عقدين من الزمن ، من قبل الدول العربية الـ « حديثة » ذات النزعة التكاملوية . ذلك أن هذا المشروع القومي الأرمني ، على عكس معظم المشاريع السياسية للأقليات ، لم ينبثق لينافس بصورة مباشرة المشروع القومي العربي : إنه لا يرمي إلى استخلاص قطعة من الأرض من سيادة دولة عربية سنية (حالة النزعات الإنفصالية ، علوية أو درزية أو كردية مثلاً) ولا إلى استبدال هوية الأغلبية (العربية) لهذه الدول ، بهوية أخرى (أقلية أو « شعوبية ») . فقد كان العرب دائماً حساسين إزاء انتفاء الـ « تحدي » الأرمني لعروبة الأكثرية . وكان ينتاب الأرمن أنفسهم ميل لاعتبارهم هذه البلدان العربية مآوي عابرة (بل « بلدان مضيفة » قبل عودتهم إلى الوطن الأرمني الأم . ويظهرون امتناناً لا لبس فيه على استضافتهم في الأيام

الصعبة ، ولا يسعون ، في جملتهم ، إلى تعديل بُنى الدول المستقرون فيها وعلى نحو متناقض ، كانت الطوائف الأرمنية ، في حين راح السطاب الـ « خارجاني » للأقليات يُساء تحمله من قبل الأكثرية العربية ـ السنية، تتمتع ، بسبب من نفسه بصلة سياسية قليلة التنازع مع عنصر الأكثرية . وقد تدهورت هذه الحالة عندما ظهر أن المشروعات الأرمنية والعربية ، من أجل أن تكون متساوقة على مستوى الغايات ، لم تكن بالضرورة على مستوى الـ « وسائل » . فإن العاملين السياسيين الأرمن (أحزاباً أو كهنة) عقدوا مع القوى الخارجية روابط أملتها اختياراتهم الاستراتيجية الخاصة ، وروابط راحت النخبة الجديدة في السلطة بالبلدان العربية تعتبرها ابتداء من الستينات ، مناقضة لمصالحها الخاصة .

ومع أن طوائف الشرق الأدنى هذه غير مستقرة وقلت عدداً بموجات الهجرة العديدة ، فإنها تشكل اليوم النقطة البؤرية في النشاط السياسي القومي الشتاتي . وكان القرن الثامن عشر قد شهد يقظة الثقافة الأرمنية في دير البندقية للآباء الأرمن المختيوريست Mekhitoristes . فإن إدراك النزعة النضالية اليوم يمر بتفحص شتى تلك الشروح : تاريخ قديم ومدهش ، لغة وثقافة عينيتان ومتفردتان ، أرض مشتركة ، دين قومي ، التجارب الجماعية قريبة العهد ، التي ينهل منها الشعور القومي الأرمني .

٢ ـ المستندات القومية الأرمنية : لغة ، تاريخ ، دين ، أرض :

بقيت أصول الشعب الأرمني زمناً طويلاً غامضة بالنسبة للمؤرخين ، مصدراً لمضاعفة الأساطير والفرضيات التي لا أسس علمية تقوم عليها . كان عدد كبير من المؤرخين اليونان والرومان والأرمن يؤكدون بأن مسكن الأرمن في شمال الأناضول ، في المقاطعة التي تحمل اسم أرمينيا ، يرجع إلى أقدم العصور . ووفقاً لهذه المصادر كان جد هذا الشعب هو حائك Haik بن ثورغون Thorgon ، حفيد غومر Gomer الذي هو نفسه حفيد نوح الذي استقر في البلاد الواقعة في مشارف جبل أرارات ، في الأرباض التي رست موقعها

الشفهية ، متبنة هكذا أرمينيا (بالأرمنية : « هايستان » ، بلاد الأسياد) . وكثيراً ما تشير في خط هذه الرواية نفسها إلى أرمينيا من قبل المؤرخين تحت اسم « بلاد ثورغوم » أو أيضاً بلاد « إسكانازيان » ، باسم اشكيناز بن غومر .

إن التكوين العرقي الأرمني هو اليوم أقل مدعاة للتنازع ، فالمؤرخون الحديثون يقرون بالإجماع بأن الشعب الأرمني متحدر من الخام قديم جداً بين شعوب ثلاثة[1] : الأورارتيان Ourartéens ، وشعب الأرمن وأخيراً من عناصر أشورية ـ كلدانية . كان الأورارتيان أول الذين ظهروا على الأرض وهو شعب من بناة العظام ، كالأرمن فيما بعد ، وما يزال أصلهم العرقي مجهولاً ، ولكن لغتهم هي اللغة القوقازية . وكانت مملكة أورارتو Ourartou التي أبادها بدورها الميديون في القرن الثامن ق . م قد شهدت في الوقت نفسه تدفق شعب الأرمن Armen على ترابها واستقراره وهو شعب يتكلم لغة هندية أوروبية ، بدوي ، أصله من سهوب روسيا وسهول أدنى الدانوب ، إجتاز البوسفور نحو الشرق ليصل إلى مشارف الأرارات ، فأنشأ هؤلاء القادمون الجدد فوق خرائب الأورارتو أرمينيا واستقروا فيها بارستقراطية عسكرية ، مندمجين بالأورارتيين الناجين من الإصطدام مع الميديين . وكان الإسهام الديموغرافي ، البشري ، الثالث هو من الأشوريين ـ الكلدانيين المقيمين في جنوب المنطقة . فاللغة الأرمنية التي فرضها الأرمن تحمل طابع هذا التركيب العرقي الأصلي الأولي كما تحمل آثار صلات لاحقة . وقد صُنِّفت في مجموعة اللغات المستقلة للجنس الهندو ـ أوروبي وتتألف فيما عدا ذلك من كثير من الكلمات المقتبسة من الفارسية واليونانية وحتى من العربية . واستخدم الأرمن زمناً طويلاً جداً اليونانية كلغة أدبية والفارسية كلغة إدارية . وبدافع من رد الفعل للدفاع عن الثقافة القومية سعى الكاثوليكس Catholicos (الرئيس الأعلى للكنيسة الأرمنية) القديس ساهاك ، منذ نهاية القرن الرابع المسيحي ، حماية لفردية وأصالة اللغة الأرمنية ، إلى تزويدها بأبجدية أرمنية مخصوصة . وخصّ الراهب ميسروب Mesrop (المدعو كذلك ماشتوتس Machtots) الذي اخترع هذه

الأبجدية حوالي العام ٤٠٦ من التاريخ المسيحي ، أرمينيا دفعة واحدة بلغاتي لمقاومة إمبريالية وتغلغل بيزنطة وفارس الثقافي .

وما كاد الفاتحون الأرمن يستقرون في أرمينيا ـ المنطقة المحاطة بسلاسل القوقاز ، سلسلة البونتيك وطوروس وجبال الكردستان ـ حتى كان عليهم هم أنفسهم أن يجابهوا الغزاة القادمين من الشرق ثم من الغرب(٢) . وبعد أن هزمهم الميديون ثم الفرس الأخميديون (بقيادة كورش) ، وجدوا أنفسهم ملحقين بامبراطوريتهم كشعب ذي ولاية مستقلة ولكنها خاضعة . وجاء فتح الإسكندر الكبير في عام ٣٣١ ق . م . بمحتلين جدد هم المكدونيون . وفي عام ٢٢٢ ق . م . جرى احتواء أرمينيا في الإمبراطورية اليونانية السلوقية عاصمتها أنطاكية ـ أسسها سلوقس ، قائد الإسكندر) . ثم تعرضت بعد ذلك لسيطرة البارثيين ، وهم شعب فرع من السكيثيين Scythes ، إستقر على التخوم الشرقية من بلاد الفرس ، فانشأ عام ٢٥٠ ق . م بالتمرُّد على السلوقيين ، دولة قوية .

وفي عام ٩٥ ق . م إفتتح ارتقاء تيغران الثاني Tigrane المدعو تيغران الكبير ، للعرش الأرمني عصراً لأرمينيا من الازدهار الهائل . فقد باشر تيغران بناء إمبراطورية أرمنية ، متحررة من وصاية الإمبراطورية البارثية بالإنتصار عليها فضلاً عن انتزاع ميديا الشمالية منها والكردستان وكل شمال ما بين النهرين . وبعد أن أمن حمايته على شعوب الألبان (الأذربيجانيين الحاليين) وعلى الإيبيريين (الجيورجيين الحاليين) إندفع نحو الغرب إلى مملكة السلوقيين فاحتلها فضم هكذا سيليزيا وكامل سوريا بما فيها أنطاكية .

في ظل تيغران الكبير أصبحت القلنسوة ذات المقصات الخمس ، تاج الملوك الأرمن ، شعار إمبراطورية تمتد سيادتها على آسيا الغربية كلها ، من بحر الخزر إلى سواحل فينيقية على البحر المتوسط . وهو توسع يساوي ، في ذلك العصر ، إتساع الإمبراطورية الفارسية الأخميدية فحسب أو السلوقية في سوريا . وبلغ غنى تيغرانا كيرت (في الفارسية : « المدينة التي بناها تيغران ») الإقتصادي والفني ، عاصمة الإمبراطورية الأرمنية ، حداً هائلاً . ولم تكن قوة

جيشه أقل ، جامعاً حول هيئة النخبة الأرمنية فرسان النبلاء ، المدرعين بالحديد ، وعدداً كبيراً من المجندين الأجانب : فرسان عرب من صحارى سوريا وما بين النهرين ، وفرق رديفة مساعدة مطوّعة من جورجيا ومن ألبانيا (أذربيجان الحالية) ، ومرتزقة يونان ، إلخ ، وسرعان ما راع بشبح الذعر في روما الخطر الذي كان يمثله العملاق الأرمني على هيمنتها الخاصة . وبعد أن خاض معارك عديدة آل الأمر بتيغران وقد خانه أتباعه ، بالعدول عن متابعة الكفاح ضد بومبي (٦٧ ق . م) والقبول بالحماية الرومانية ، بخسران جميع فتوحاته دفعة واحدة . ومنذئذ صارت مملكة « أرمينيا الصغرى » تدار من قبل أمراء أجانب تنصبهم روما ، ومن ثم ، بالنظر إلى أن هؤلاء أصبحوا ممقوتين ، من عواهل بارثيين يُسميهم الشعب الأرمني ، كتراخف ، (٥٣ ق . م) . وكان من شأن تحول الأرمن إلى المسيحية أنه حدث في ظل أحد هؤلاء العواهل البارثيين ، كحدث أعظم بالنسبة لمصائر الأمة ، موطداً بصورة هائلة هويتها وخصوصيتها العرقية . ومنذ البدايات دخلت المسيحية بشكلها السرياني إلى أرمينيا بفضل عمل الرسولين : بارتيلمي Barthelmy وتاديه Thaddee ولكنها بقيت محصورة جداً وملاحقة . وفي غالبيتهم العظمى كان الأرمن ما يزالون على دين وثني قريب من دين الفريجيين ومشبع بالأساطير وبآلهة البانثيونيين اليونان والرومان والفرس . وقاد إعتناق تريدات الثالث ملك أرمينيا للمسيحية في العقد الأول من القرن الرابع بواسطة غريغوار الملهم ، أمير أرساسيد Arsacide (بارث) ، أرمينيا إلى : تأليف أول مملكة مسيحية قبل روما نفسها . وبنى غريغوار وقد اختاره الأعيان بطريركاً أعلى (أو كاثوليكوس) لجميع الأرمن ، مدينة إتشميادزين Etchmiadzine ، عند سفح جبل أرارات ، مدينة مقدسة لأرمينيا (في أرمينيا السوفياتية اليوم) حيث ظهر المسيح ، وفقاً للمأثور ، ليشير إلى الموقع المقبل لأول كنيسة مسيحية في أرمينيا . فأخذت الكنيسة الأرمنية اسمها ، الـ « كنيسة الغريغورية » من اسم القديس غريغوار الملهم[٣] .

وبعد موت تريدات الثالث (٣٠٠) صارت أرمينيا ، وقد حُشرت بين

تلكي الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الفارسية ، ورهن خصومتهما ، في حرب دائم وبالتناوب ضد إحداهما بدعم من الأخرى . وفي عام ٤٣٠ قرر نبلاء الأرمن ، وقد أنهكتهم الفوضى والدمار الناجمان عن سياسة هذا التقلب رأساً على عقب ، إسقاط العاهل أرتاشير والتضحية باستقلال البلاد باختيار حاكم فارسية تضع نهاية للدسائس المتنافسة الفارسية والبيزنطية . فكانت مبادرة تعيسة ، لأن هؤلاء الفرس الساسانيين أنفسهم راحوا ، عام ٤٤٩ ، رغبة منهم في إبعاد أرمينيا نهائياً عن أي تحالف مع بيزنطة ، يحاولون أن يفرضوا عليها التحول إلى المزدية ، دينهم الرسمي . فرفض الأرمن بقيادة فارتان ماميكونيان وبطريركهم الأعلى ، كاتوليكوسهم ، ونهضوا للقتال . ومع أن الفرس الساسانيين تمثلهم نخبة من مشاتهم (فيلق « الخالدين » يدعمهم فيلق الحرب والجيش المدرعة) كانوا هم المنتصرين ، عسكرياً حقيقة في أفارابر Avarair في سهل داغموت Daghmout (حزيران / يونيو ٤٥١) ، فإن الأرمن ربحوا في النهاية بمتابعة حرب عصابات طويلة المدى . مما دعا الساسانيين أن يستدعوا رجالهم المجوس ويحرمون المزدية في أرمينيا . إلا أنه كانت لهذا النزاع نتائج جسيمة ، لإن الكنيسة الأرمنية ، لإنشغالها الأكثر بالكفاح ضد الفرس من الدقائق المذهبية ، لم تتمثل في مجمع خلقيدونيا المنعقد في نفس العام (٤٥١) . ففي هذا المجمع الديني تبنت كنائس روما وبيزنطة عقيدة البابا ليون الكبير القائلة بوجود طبقتين ولكنهما متحدتين في يسوع المسيح إحداهما إنسانية والأخرى إلهية . أثناء هذا أدانت عقيدة المونوفيزية ، كهرطقة ، وكانت قد انتشرت شيئاً فشيئاً في العالم المسيحي - ولا سيما بين الأساقفة السوريين - والقائلة بامتصاص الطبيعة الإلهية في المسيح للطبيعة الإنسانية ، بذوبانها فيها إذا صح القول . (وكانت هرطقة أخرى ، هي النسطورية ، سبق أن أدينت في المجمع الديني السابق ، مجمع أفسس عام ٤٣١ ، تخفي على العكس الجانب الإلهي في المسيح ولا ترى فيه إلا مجرد إنسان عادي متقبل للالوهية ، مؤهل لحمل اسم الله . . أعني « حامل - لله ») .

وقد جهلت السلطات الكنسية الأرمنية ، التي قبلت بنتائج أفسس وأدانت

النسطورية ، مجمع خلقيدونية ، زمناً طويلاً بالنظر إلى استمرار الإضطرابات مع الفرس حتى نهاية القرن . وعندما علمت به ، كان ذلك بواسطة الأساقفة السوريين اليعاقبة ، الذين ، بسبب عقيدتهم المونوفيزية وجدوا أنفسهم منفيين من الكنيسة البيزنطية ويبحثون عن حلفاء . وقد بسطوا موضوع خلقيدونية محرفاً عن عمد وعلى نحو سخري ، متلاعبين بترجمة كلمتي « طبيعة » و « شخص » ووفقاً لهذه الرواية فإن خلقيدونية أقر في المسيح ليس فحسب « طبيعتين » ولكن كذلك « شخصين » (وبذلك يصير الثالوث « رباعياً ») . ولم يكن في وسع الكهنوت الأرمني ، وقد أطلعوا على هذا النحو إلا أن يلعنوا خلقيدونية ، وهو ما قاموا به في المجتمع الكنسي بفاغارشابات Vagharchapat عام ٤٩١ وأكدوه في مجمعي دوين Dwin الدينيين عام ٥٠٦ و ٥٥٥ . وكان موقعهم الخاص بصدد شخصية المسيح وتعاليمه متعلقاً بمبدأ جمع الإنسانية والألوهية في المسيح بقدر ما كان بمبدأ الوحدانية ـ الإنفصالية في شخصه (وهو ما لم يكن يناقض مع ذلك) . كان يظهر ، فيما يتعلق بالأساس ، أنه أكثر بعداً بكثير من الفرضيات المونوفيزية (ذات الطبيعة الواحدة ، ـ التي أدانها دائماً من جهة أخرى ، بحدة ـ منها عن الفرضية الخلقيدونية (« المدانة في شكل سخري) » ولكن الصيغة المحتفظ بها للتعبير عن الموقف الأرمني ، بوحي مونوفيزيقي ، أثار إلتباساً على مستوى الشكل . فالجدل اللاهوتي حول محتوى وحقيقة البسودو Pseudo المونوفيزيقي للكتب الأرمنية هو بعيد أن يكون مقفلاً . يبقى أن نتائج تاريخية عديدة ذات أهمية أولى حدثت بجلب قطيعة نهائية مع الكنيسة اليونانية وتكوين كنيسة قومية أرمنية تدعى الكنيسة « الرسولية » أو « الغريغورية » ، المعتبرة انشقاقية ومهرطقة من قبل بيزنطة والتي كان من شأنها فيما بعد بالصمود لكل محاولة دمج خارجي . أن تعزز بصورة هائلة الهوية القومية ـ العرقية الأرمنية .

وفي القرن السابع ، وهو مرحلة حاسمة أخرى ، إجتاحت القبائل العربية ـ المسلمة آسيا الصغرى فاسقطت ساسانيّ الفرس واحتلوا أرمينيا . فأصبحت من جديد رهاناً للتنافس بين الإمبراطوريتين العربية والبيزنطية كما

سبق لها أن كانت بين فارس وبيزنطة . واضطر العرب هم كذلك العدول عن تحويل الأرمن إلى الدين الجديد ؛ فكانوا يسمون حكاماً عامين لها تارة من العرب وأخرى من الأرمن ومتحدرين من أسر الأمراء عندما يكون الوقت للإنفراج وإلى مزيد من الإستقلال الذاتي . وفيما بين ٧٧٤ ـ ٧٧٥ نمت تمردات مسلحة أرمنية عديدة . وكونت واحدة من تلك الأسر الأرمنية الكبيرة هي أسرة باغراتوني Bagratouni في عام ٨٨٥ سلالة حاكمة نالت اعترافاً في آن واحد من الخليفة ومن بيزنطة ، فضمنت لأرمينيا مائة وستين عاماً من الازدهار، دون أن تتغلب مع ذلك على المنافسات التي كانت تمزق النبلاء الأرمن . وفي القرن العاشر لم يكن إحصاء عدد الممالك الصغيرة الأرمنية المتنافسة ليقل عن سبعة ، بعضها في حماية بيزنطة (في الشمال) والأخرى (في الجنوب) تابعة لبغداد ، يشن بعضها على بعض حرباً ضارية بلا هوادة . وكان لهذا الفقدان للسلطة المركزية القوية وللوحدة الداخلية نصيب كبير في سقوط أرمينيا أمام الغزاة الطورانيين القادمين من الشرق. ولم تكن أقل مساهمة سياسة بيزنطة القصيرة النظر : إذ أن بيزنطة ، رأت الأوان قوات حقيقية للهجوم على أرمينيا لاحتلالها في الوقت الذي كانت فيه على اشتباك دائم مع العشائر الطورانية . ولم يعد الأرمن ، وقد تفككوا جراء احتلال اليونانيين الذي بدأ في عام ١٠٤٥ ، قادرين على الصمود أكثر للأتراك . وراحت أرمينيا على مدى قرون تعاني أهوال احتلال مختلف الشعوب الطورانية: الأتراك السلجوقيون بقيادة ألب أرسلان (١٠٦٤) ثم المغول بقيادة جنكيز خان (حوالي ١٢٣٦) وتيمورلنك (١٣٨٧ ـ ١٤٠٣) والتركمان (١٤١٠ ـ ١٥٠٢) وأخيراً ابتداء من القرن السادس عشر (١٥١٤) الأتراك العثمانيون .

وكان على بيزنطة (ومعها المسيحية بأجمعها) أن تدفع ثمناً باهظاً لقاء هذا الحساب الخاطىء ، لأن الطورانيين ، ما أن سقط أمامهم المعقل الأرمني حتى افتتحوا آسيا الصغرى بأكملها على حساب اليونانيين . وباشر الشعب الأرمني بمهاجرة كبرى نحو الغرب فراراً من وجه الغزاة ، بالغاً كيليكية ومولداڤيا وهنغاريا وحتى بولونيا .

وفي كيليكية تكونت مملكة مستقلة « أرمينيا الصغرى » أو « أرمينيا الجديدة » بمستوى إمارة في ظل الأمير روبن . دامت ثلاثة قرون (١٠٨٠ - ١٣٧٥) قبل أن تزول بعمل فئة من سادتها الأرمن على تسليمها للمماليك والتركمان .

وأنشأ تحرير بلاد فارس عام ١٤٧٢ من نير التركمان وضعاً جديداً . حيث وجد شطر لا بأس به من أرمينيا التقليدية ، نفسه في عداد المناطق التي استردها الشاه عباس الأول في القرن السابع عشر . ولما كان هذا الشاه يمارس في الحرب سياسة الأرض المحروقة فقد نقل سكان الأقاليم الأرمنية في الشمال بأكملهم إلى الجنوب من إمبراطوريته . ومن هنا أهمية المستوطنات الأرمنية التي ما تزال متأصلة في طهران وفي جنوب إيران في العصر الحديث .

وقد أبصر الأرمن الباقون في أرمينيا . الخاضعون من جهة للأتراك ومن الجهة الأخرى للفرس ، أملاً كبيراً في نهاية القرن الثامن عشر وهم يرون إلى القوة الروسية ، القوة المسيحية تظهر على مسرح الشرق الأدنى . وتظهر الرغبة في الامتداد إلى ما وراء القوقاز ، نحو الجنوب والجنوب الشرقي . قبل ذلك ، في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، حاول الأرمن - عبثاً بلا جدوى - العثور على عون في الغرب المسيحي ، متوقعين تدخلاً عسكرياً من الدول الغربية ينقذهم من النير التركي . ولم تثبط روسيا هذه الآمال الجديدة ، واجدة في جيوش المتطوعين الأرمن قوة من الرصيد لا يستهان به ، أتاحت لها ، في نهاية الحروب الأربع التي شُنّت على الفرس ، احتلال الأراضي التي تشكل اليوم بصورة تقريبية أرمينيا السوفياتية . وعند انتهاء الحرب الروسية - التركية لعام ١٨٧٧ - ١٨٧٨ ، اختار مئات الآلاف من الأرمن ، بإباحة من معاهدتي سان ستيفانو وبرلين (١٨٧٨) ، الإنتقال إلى المنطقة الروسية ، الفردوس المنشود في نظرهم بالمقارنة مع تركيا ، حيث أنشئت « منطقة أرمنية » متمتعة باستقلال إداري ذاتي معين . فكان ذلك ليواجهوا في الحال سياسة تمثل وتحول إلى الروسية بالغة الإفراط .

كانت روسيا هي التي أوقدت نيران الحرب الروسية ـ التركية لعام ١٨٧٧ ـ ١٨٧٨ على أثر المذابح التي إقترفها الأتراك في بلغاريا بالبلغر والصرب. وقد ترتب على هذا الحدث نتائج جسام على تطور المسألة القومية الأرمنية. فالثوريون القوميون الأرمن، الذين سوف يتجمعون فيما بعد ـ في حزب الطاشناق، علّلوا النفس في أن يطبقوا لصالح قضيتهم الخاصة ما سُمي بالـ «طريق البلغاري» أعني بالسياق المتضمن مراحل ثلاث: إبتداء بجيشين ثوري وقومي يتبعه قمع رهيب من جانب الأتراك، يقود في مرحلة ثالثة، برد الفعل، إلى تدخل من جانب الدول وإلى التحرر القومي، للأسف إن الأتراك أنفسهم كذلك اعتبروا التجربة وأقسموا أن يفعلوا كل ما من شأنه أن يجنبهم تكرار السيناريو البلغاري في المناطق العثمانية المأهولة بالأرمن. وكان البند ١٦ من معاهدة سان ستيفانو والبند ٦١ من معاهدة برلين قد مهّدا لهذا السياق بتدويل المسألة الأرمنية، فارضين على الباب العالي إصلاحات في مقاطعات موخ Mauch وفان Van وارضروم المأهولة بأغلبية أرمنية، ومانحين لهؤلاء الأرمن ضمانات لأمنهم ضد أعمال العنف، المتكررة، من أكراد وشركس هذه المناطق، الجميع تحت المراقبة الروسية في بداية الأمر ثم تحت مراقبة الدول الكبرى. ورداً على سياسة الدول الكبرى تصلّب عبد الحميد في سياسته الخاصة، مستغلاً بادىء ذي بدء الخصومة التقليدية بين الأرمن والقبائل الكردية والشركسية المجاورة، وعاملاً على تسعير نيرانها عند الإقتضاء، لإنهاء كل مقاومة أرمنية. وفرضت على المناطق ذات الأكثرية الأرمنية سياسة إسكان مكثفة من العناصر الكردية لتعديل الصفة العرقية المميزة. وكان هؤلاء القادمون الجدد الذين لم يُنظر في أي ترتيب لاستقبالهم، عالة الفلاحين الأرمن المستنزفين من قبل بدفع ضريبة مزدوجة للدولة العثمانية ولرؤساء العشائر الكردية. وعمل العنصر الكردي الذي كان فضلاً عن أنه مدجج بالسلاح معبأ في فيالق الخيالة المفزعة الكردية «الحميدية»، على إشاعة الرعب في الفلاحين الأرمن العزّل. ورداً على حملة الرعب هذه تنظمت المقاومة الأرمنية في المناطق المحيطية. وإلى هذا

العهد ترجع ولادة حزبين سياسيين أرمنيين كبيرين، ما يزالان يعملان بنشاط إلى اليوم هما: الهنشاق Hentchg (البرق)، المنشأ في عام ١٨٨٩ في جنيف والطاشناق Tachnag (اختصار «طاشناق زوتيون» - الإتحاد) المنشأ عام ١٨٩٠ في تركيا.

وباشر السلطان، وقد عزم على أن يكون أكثر حسماً بـ «حل» المسألة الأرمنية بجعل الإصلاحات المطلوبة من قبل الدول الغربية الكبرى غير ذات موضوع باستئصال الأرمن. فكان ذلك شأن العصابات الكردية والتركية («الباشبوزق» الشهيرة) التي حرضها الملّة Mullahs بكشفهم «لمؤامرة أرمنية» على الإسلام ومناداتهم بالحرب المقدسة. وكانت تلك المذابح التي ابتدأت في أيلول / سبتمبر ١٨٩٥ في مناطق الشرق وامتدت إلى الأناضول الشرقي بأكمله، ثم إلى المدن الكبرى كالقسطنطينية. واستمرت بعد توقف قصير يعود إلى احتجاج بريطاني. حتى عام ١٨٩٦. وفي نهايتها مني السكان الأرمن بنقص مقداره ٤٠٠,٠٠٠ منهم ٣٠٠,٠٠٠ قتلوا أو ماتوا جوعاً وعطشاً، و١٠٠,٠٠٠ فروا باتجاه البلقان.

وقد ابتعث مجيء رجال تركيا الفتاة من لجنة الإتحاد إلى الحكم عام ١٩١٠ ووعودهم المقطوعة بالإعتراف بحقوق الأرمن أملاً كبيراً لدى هؤلاء. إلا أنها آمال خابت بسرعة لأن سياسة التتريك سرعان ما راحت تحتدم بشدة بالنسبة لسياسة السلطان عبد الحميد، مثيرةً لتمردات مسلحة في سائر أنحاء الإمبراطورية، عصيان دروز سوريا وعرب فلسطين والعراق (١٩١٠) واليمن (١٩١١) وأخرى كذلك في مقدونيا (١٩١٣).

ولقد وضع اندلاع الحرب في عام ١٩١٤ الأرمن في موقف، ولو أنه صعب لم يكن مجهولاً مع ذلك لديهم: فكثيراً جداً على مدى تاريخها الطويل ما وجدت أرمينيا نفسها في موقع الرهان، واقعة في شباك المرامي التوسعية المتعارضة لإمبراطوريتين متنافستين متخاصمتين. فلم يكن هناك في الحقيقة سوى الكرملين يحلم بالامتداد إلى ما وراء القوقاز. وفي السلطة صار رجال

تركيا الفتاة يُغذّون مشروعاً كبيراً للوحدة الطورانية متجه إلى فتح أراضي في
شرق القوقاز (حركة معاكسة لحركة الروس) وفي آسيا الوسطى ، هنالك نفس
من حيث برز العثمانيون فيما مضى . ولسوف يتيح الإلتقاء بالسكان الطورانيين
من التتر الأذربيجانيين وتركمان تركمانيا أو سكان أوزباكستان الواقعين تحت
السيطرة القيصرية ، انبعاث «إمبراطورية السهوب» . وكان لا بد للعقبة الأرمنية
العارضة الدخيلة ، على الصعيد العرقي ، الحاملة لهوية قومية خاصة ، غير
المسلمة ، الواقعة عند ملتقى القوقاز وفضلاً عن أنها سياسياً متجهة نحو المعسكر
الروسي ، من أن تُزال من وجهة نظر الوحدة الطورانية هذه .

منذ مستهل النزاع حاولت تركيا استخدام الأرمن - القابعين على طرفي
حدودها مع روسيا - لإحداث ثوراناً معادياً للروس عبر القوقاز ، واعدة إياهم
بالمقابل بإنشاء أرمينيا مستقلة تحت إشراف تركي تضم الأراضي الواقعة على
جانبي الحدود . ورفض حزب الطاشناق هذا العرض ، مشيراً إلى أن الأرمن لا
يريدون التحول عن موقفهم التقليدي من الولاء تجاه الدول التي كانوا مواطنين
فيها . وهكذا راحت مشاعر الأتراك المعادية للأرمن تستشيط يعززها هذا الرفض
وتزيدها كذلك مسارعة الأرمن الموجودين تحت السيادة الروسية إلى التعاون مع
جيش القيصر . وكما عبّر بوضوح عن ذلك الكاثوليكوس نيقولا الثاني ، كان نصر
سريع للروس يمثل في أعين الأرمن أكثر فرصة مواتية لأمنهم ولأولئك الذين
باتوا منذئذ كرهائن في المقاطعات العثمانية . ومن هنا جاء إنشاء فيلق أرمني
يضم أربعة آلاف متطوع من الترانسقوقازيا ، يساند الجيش النظامي حيث يوجه
من قبل عدد كبير من الضباط والجنود الأرمن . فسهل التقدم الروسي في الجزء
التركي من أرمينيا . وإذ اعتبر الأرمن مسؤولين عن اندحار الجيش التركي
(مسؤولية جماعية ..) فإنهم أخذوا من جديد يتعرضون لمذابح أثناء انسحاب
الأتراك ، في حين كان الجنود الأرمن المتطوعون في الجيش العثماني يجردون
من أسلحتهم . ولم يكن ذلك إلا بداية .

ففي ٢٤ نيسان/أبريل ١٩١٥ جرى تنفيذ مخطط جديد لاستئصال الأرمن

من قبل الحكومة التركية أوسع كثيراً من مخطط عام ١٨٩٥ . في كافة أنحاء البلاد انقض على الأرمن جنود وشرطة أتراك وقبائل كردية وشركسية وقطاع طرق من كل لون ، مستهينين رسمياً من عدم القصاص ، فراحوا في البداية يفصلون إبادة الشباب ، في حين كان العجزة من شيوخ ونساء وأطفال ، دون دفاع وأقل مقاومة ، يساقون فيما يوهم بأنه أداة نقل ، إلى صحاري سوريا وما بين النهرين ، نحو معسكرات مجهولة حيث يكون من الواضح . وقد أنهكهم الجوع والبرد والإقتيال ، أنهم لن يبلغوها أبداً . فمن ٢,١٠٠,٠٠٠ أرمني كانوا وما يزالون في عداد سكان الإمبراطورية العثمانية قضى ١,٢٠٠,٠٠٠ نسمة منهم نحبهم ، هكذا في ظروف مرعبة فيما بين عامي ١٩١٥ و ١٩١٨ .

وفيما بعد إتخذت الحكومة التركية من النشاط الثوري الأرمني ذريعة لتبرير إزالة أمة كاملة غير تركية . ولكن هذا النشاط الثوري المتطرف لم يكن إلا بفعل حفنة من المناضلين وقمعها لا يكون في وسعه على أي حال أن يبرر ما كان إبادة جنس عن سابق تصميم[٤] . ويجب أن نحدد بدقة من جهة أخرى أنه إذا كان جماعة تركيا الفتاة قد استغلوا التناقضات على المستوى الديني وأذكوا نيرانها بأن أضفوا ترجيح الهوية الجنسية التركية وحدها في الدولة وإزاحة كل ما كان في وسعه أن يشكل عقبة في طريق ذلك . إن فكرة العرق وليس الدفاع عن الدين هي التي كانت وراء المذابح ، ولم يأت « الدفاع عن الإسلام » إلا ثانوياً جداً في النطاق الذي كان فيه انتماء الأرمن إلى المسيحية يشكل تعميقاً لهويتهم القومية الخاصة ، وما كان المسؤولون الدينيون على خطأ في العالم العربي ، الذين أدانوا بالإجماع تلك المذابح كأمر مخالف للخلق المسلم . وكان من شأن الأكراد وإن كانوا مسلمين سنة ، أن راحوا من جهة أخرى يعانون نفس المصير في السنوات التالية .

بعد المذبحة البشرية وضعت الحالة المباشرة لما بعد الحرب من جديد تحت إشارة الأمل . وعادت أرمينيا المستقلة من جديد حقيقة واقعة عندما أعلن أرمن ما وراء القوقاز (ترانسقوقاز) في تيفليس (أيار / مايو ١٩١٨) . في نهاية مقاومة طويلة للأتراك ، أرمينيا دولة مستقلة تديرها حكومة الطاشناق . إلا أنه

كان عليها أن تستسلم في تشرين الأول / أكتوبر ١٩٢٠ تحت الضربات المتضافرة من تاتار أذربيجان - الأعداء التقليديين للأرمن - والجيوش الكمالية المتأكدة من سلبية الحلفاء الذين ما كانوا ليريدوا تعريض مصالحهم الإقتصادية في تركيا الجديدة للخطر. ولم يهرع الروس، تلبية لنداء الأرمن إلا بعد أن سحقوا وجعلوا من أنفسهم وسطاء، وباشروا بالاعتماد على الشيوعيين الأرمن تحويل أرمينيا إلى سوفياتية بقمع لا رحمة فيه. ولم يلبث تحويل «الوطن القومي الأرمني» إلى روسية مقنعة[٥].

وثمة وجه آخر هش للإستقلال الأرمني هو إنشاء وطن قومي في كيليكيا تحت الحماية الفرنسية عام ١٩١٨ - ١٩١٩ بموجب شروط الهدنة في مودروس (الموقّعة من تركيا وبريطانيا العظمى باسم الحلفاء). فتدفق إليه للاستقرار ١٥٠,٠٠٠ من اللاجئين الأرمن إلى سوريا وما بين النهرين، بملاهم الأمل. وقُضي على هذا أن يكون نذيراً لخروج جديد لأن فرنسا عدلت، تحت ضغط مزدوج من هجمات الأتراك الكماليين ومن القوى العربية بقيادة الأمير فيصل القادم من مكة الذي كان هو أيضاً يفضل مملكة له، عن احتلال كيلكية، الذي قدر بأنه باهظ التكاليف، وتخلت عنها إلى تركيا باتفاقية تشرين أول/أكتوبر ١٩٢١.

وكان آخر مشروع لأرمينيا مستقلة هو ذلك الذي أقرته معاهدة سيفر (١٠ آب / أغسطس ١٩٢٠) بين الحلفاء وتركيا. ففي هذه المعاهدة رأت أرمينيا نفسها وقد اعترف بها بحكم القانون (في بندي ٨٨ و ٨٩) في حين كان رئيس الولايات المتحدة ولسن مكلفاً بتعيين الحدود بين تركيا والدولة الأرمنية وبأن يخصّها بممر إلى البحر. وانتهى ولسن فعلياً بتعيين تلك الحدود في ٢٢ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٢٠ ولكن الرأي العام الأميركي عارض في إرسال جيوش لضمان تطبيق هذا المخطط[٦]. فإن التململ العسكري التركي ورغبة الحلفاء في أن يتدبروا المحاور التركي الذي بات من الضروري من الآن فصاعداً التعامل معه على رقعة شطرنج الشرق الأدنى كل ذلك جعل أحكام معاهدة سيفر باطلة. وفي تموز / يوليو ١٩٢٣ إبان توقيع معاهدة لوزان لم يعد ثمة مسألة لأرمينيا المستقلة ولا حتى ذكر لوطن أرمني أصغر. فبتأثير بريطانيا العظمى

التي كانت تنوي المساومة على هذا العدول عن وطن قومي أرمني مقابل توقف الأتراك عن المطالبة بولاية الموصل ، ثم التخلي عن آخر مشروع . وليكن ما يكون أن أرمينيا السوفياتية بقيت الوطن القومي الأرمني الوحيد .

إن جمهورية أرمينيا الإشتراكية السوفياتية تعد اليوم ٢,٩٠٠,٠٠٠ نسمة من الأرمن ، في مقابل ٦٠٠,٠٠٠ في جمهورية جورجيا الإشتراكية السوفياتية و ٦٠٠,٠٠٠ في أذربيجان (الجمهورية الإشتراكية السوفياتية) جارتيها .

لقد أثارت القضية الأرمنية كثيراً من التعاطف ومشاعر الحق في الرأي العام الغربي ولا سيما في فرنسا وبريطانيا ؛ فإن القوميين الأرمن الذين اقتربوا كثيراً في مناسبات عديدة من بلوغ أهدافهم في تلك الحقبة الحاسمة من بداية القرن لم يكن ينقصهم لا الجلد ولا الفاعلية القتالية . كان ينقصهم فحسب أن يتهيأ لهم في الغرب جماعة ضغط قادرة حقيقة على « إجبار » حكومات لم تكن تفهم إلا لغة مصالحها الإقتصادية والسياسية .

٣ ـ الأقليات الأرمنية في الشرق الأدنى :

إنه لمن الصعب اليوم الكلام عن مشكلات الأمة الأرمنية دون الرجوع إلى تطور الطوائف الشتاتية بين الماضي والحاضر في الشرق الأدنى وبخاصة تطورها في لبنان . هذه الطوائف التي تقلص عدد بعضها جداً اليوم تحتل مكانة رئيسة تماماً في الحياة القومية الأرمنية . بصفات عديدة : في أعين شعب متفرق ، يشعر في بلدان الغرب بفقدان هويته بالتمثل (وهو ما سمي بالـ « مذبحة البشرية البيضاء ») ، فإن الطوائف الشرقية تمثل مستودع الصيانة الأكفأ لجميع أشكال الخصوصية الثقافية الأرمنية ، المثال نفسه لهوية قومية ناهضة ومؤكدة . وفي الاعتبار الثاني فإن قلب الحياة السياسية الأرمنية الشتاتية يقع في الشرق وبصورة أدق في لبنان . ولسوف نرى فيما يلي الانفعالات الكبرى والتيارات السياسية الأرمنية الجديدة ، تلك نفسها هي التي تبثُّ الديناميةَ في الشتات وتهزه حتى أعماق وجوده في الغرب ، تنبعث وتنتشر كأنما هي موجات زلزالية منطلقة من بؤرتها في لبنان . وأخيراً ، على بعد مئات من الكيلومترات فحسب عن القرى

الأرمنية القديمة في تركيا التي أفرغتها المذابح من سكانها على نطاق واسع .
تبدي هذه الطوائف شهادتها بوجود مشكلة لم تحل ـ فإنها توجه ببقائها تكذيباً للدول الكبرى التي تعتمد على الهجرة نحو الغرب لتحل المشكلة الأرمنية نهائياً
ولا يبقى لديها ما تعود به إلى التعرض للحالة الراهنة الإقليمية الملائمة لتركيا
وهذا هو في التحليل الأخير ما يجعل بقاءها ثميناً جداً في أعين جميع القوميين
الأرمن[٧] .

أ ـ التنظيمات السياسية الأرمنية في البلدان العربية :

إن معظم التنظيمات السياسية الأرمنية في البلدان العربية هي أرمنية بنوع خاص ـ أعني إنها لا تجند في صفوفها أحداً من الناطقين بالضاد ـ وهي جميعها مرتبطة عضوياً بفروع أخرى مماثلة متطورة في البلدان المسرحية بوجودها من العالم بأكمله : الولايات المتحدة ، فرنسا ، اليونان ، إلخ . وقد لعب أصحاب المقامات الكهنوتية الرفيعة ، في جميع الأزمنة ، دوراً هاماً في إدارة هذه الأحزاب ، إلى جانب الزعماء العلمانيين . وهذه التشكيلات السياسية ثلاثة : حزب الطاشناق والهينشاق والرامغافار ، وهي توسع نشاطاتها إلى الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يكملها عدد كبير من الجمعيات الفنية والأدبية والمدارس والنوادي الرياضية والجمعيات الخيرية والتعاون ، يديرها مباشرة مناضلو تلك الأحزاب . وبالنظر إلى هذه البُنى في التأطير الاجتماعي ـ السياسي القوية ، فإن قليلاً من الأرمن المستقرين في البلدان العربية ، قد أفلتوا من تسييس مباشر أو غير مباشر في حياتهم اليومية .

أقدم هذه الأحزاب السياسية هو الهينشاق (البوق) ، أسس في جنيف عام ١٨٨٩ . كان هدفه تحرير أرمينيا التركية وإنشاء دولة مستقلة . وكانت أيديولوجيتهُ قريبة جداً من أيديولوجية الإشتراكيين ـ الديموقراطيين الروس. ولم يعد يملك اليوم ، وقد مني بالانحلال ، إلا إدارات منطقية في الولايات المتحدة وفي بيروت وحلب . ويرى معيبوه أنه شديد المواكبة للخط السوفياتي . وقد دب في صفوفه ، في بداية السبعينات ، في لبنان، انشقاق معاد للسوفييت قاده أرمن شاريب Armen Charib .

يأتي على يمينه حزب الطاشناق الذي كان دائماً خصمه الرئيسي، ويدعى أيضاً «الجبهة الثورية الأرمنية»، أنشىء عام ١٨٩٠ في تركيا نفسها، وللأهداف نفسها، في الأصل، ولكن بميزة امتلاك، منذ البداية، التنظيم سري مسلح في تركيا، وفي القوقاز وفي إيران. ومع أنه يعتبر اليوم الجناح الأكثر محافظة في الحركة القومية الأرمنية، إلا أنه يملك ماضٍ «يسارياً»: إذ أنه لارتباطه منذ نشأته، بالدولية الاشتراكية الثانية، على غرار الهينشاق فإن الطاشناق يؤكد على أنه كان يستلهم مباشرة من مبادىء الحزب الاشتراكي الثوري الروسي، التنظيم الشعبي الذي كان يدعو جماهير الفلاحين إلى الثورة المسلحة. وكان المحرك الهام، بتفرعاته الممتدة إلى جميع مناطق أرمينيا المأهولة، في معارضة النظام القيصري بقدر ما كان في معارضته للسلطان عبد الحميد سواء بسواء. وقد شارك في ثورة ١٩٠٦ في إيران، مؤيداً بذلك تخوفات البارون الروسي نولدبه الذي أعلن في الدوما: «لا بدّ من العمل، بالضرورة على تدمير هذه العصبة القومية التي تكاتفع على جبهات ثلاث معاً والتي تغذي الحركات الثورية في امبراطوريات ثلاث»[٨]. وبالفعل، ظهرت الطاشناق دائماً متسمة بملامح حركة ذات فعالية متطرفة تملك بنية عسكرية تحتية مؤثر أكثر منها على شكل عصبة من الأعيان التقليديين. فإن تجنيدها لأعضائها، غير المتجانس إلى حدٍ ما، الذي يطال شرائح شعبية في بلدان عديدة (من ضمنها الشرق الأدنى العربي)، يساهم في تحديد تيارات راديكالية في صميمها تصب في نشاطات اجتماعية هامة جداً. وشيئاً فشيئاً أفسحت العاقدية الاشتراكية، لديها، بكل وضوح المجال للأولوية المطلقة المعطاة للكفاح وللقيم القومية[٩].

وقد وقعت القطيعة بين التشكيلات السياسية الأرمنية في حزيران / يونيو ١٩١٨ عند وشك إنشاء أرمينيا المستقلة. إذ اتخذ عندئذٍ الكفاح بين حزبي الطاشناق والهينشاق للإنفراد بالإشراف على السلطة أبعاداً مذهلة. عندما شن مناضلو الحزبين، المنظمين تنظيماً فدائياً، حرباً بين الأخوة، دامية إلى أبعد حد، خرج الطاشناق منتصراً منها انتصاراً مؤقتاً. وفي النهاية عندما حدثت

انتفاضات شيوعية وتدخل الجيش الأحمر لطرد الطاشناق من السلطة وإعلان جمهورية أرمينيا السوفياتية (٢ كانون أول / ديسمبر ١٩٢٠) منح الهينشاق دعمه للنظام الجديد وأدان ثورة ١٨ شباط / فبراير ١٩٢١ المسلحة المعادية للسوفيات .

وظل أهم سبب للشقاق بين الطاشناق والحزبين الأرمنيين الآخرين ، الهينشاق والرامغافار ينحصر في الموقف من الإتحاد السوفياتي وفي تقدير دوره في المسألة الأرمنية . فالهينشاق والرامغافار يقدران بأن الاتحاد السوفياتي قدم حلاً مقبولاً نسبياً للمسألة القومية بإنشائه جمهورية أرمينيا السوفياتية ، نواة تنضم إليها فيما بعد الأقاليم المحررة من تركيا . بالمقابل يعتبر الطاشناق الاتحاد السوفياتي عدواً على نفس مستوى تركيا ، طالما إنه منذ عام ١٩٢٠ يمارس سياسة روسنة أرمينيا السوفياتية ويعترف بالحالة الراهنة الإقليمية ويفرض على الأرمن نظاماً شمولياً .

إن حزب الرامغافار ، المشكل في معظمه من البورجوازيين الكبار ومن رجال الكهنوت ومن المثقفين ، ينحدر من اتحاد تنظيمات ثلاثة في عامي ١٩٠٨ و ١٩٢١ هي : حزب أرمياكان ، المؤسس عام ١٨٨٥ في ڤان والفرع المنشق من الهينشاق في عام ١٨٩٦ ومجموعة « ليبرالية » متشكلة في عام ١٩٠٨ . ومع أن الرامغافار متعلق أشد التعلق بمبادىء التحررية الاقتصادية والسياسية فإنه اتجه في غالب الأحيان إلى التعاون مع روسيا (القيصرية أو السوفياتية) لمواجهة الخطر التركي . من هنا إن الرامغافار والهينشاق تعاونا في الشتات ، غالب الأحيان رغم ما بينهما من تباعدات أيديولوجية واضحة . وكحزب بلا مناضلين ولكنه حزب غني ، متين بقوة التأطير الاجتماعي - الثقافي المكتسب بواسطة الالتحام العام الأرمني للبر والاحسان ، المؤسس في عام ١٩٠٦ والذي يهيمن عليه ، فإن الرامغافار يعتبر بدون زوال الحظوة احتمال مشاركة الأرمن في أحزاب سياسية ناطقة بالضاد ولا سيما في لبنان .

فمنذ تأسيسها جندت الأحزاب الشيوعية للبلدان العربية نسبة كبيرة في

صفوفها من الأرمن احتلوا أحياناً مناصب من الدرجة الأولى في السلطات القيادية لهذه التشكيلات . حتى ١٩٤٦ - ١٩٤٨ كانت آلاف عديدة من أرمن هذه البلدان ، متعاطفة مع الشيوعية أو مناضلة في صفوفها . والحال أن هذه الأحزاب الشيوعية الشرق - أوسطية ، هي نفسها ، نظرة معينة للمسألة الأرمنية . بخلاف الأحزاب الأرمنية الخاصة الطاشناق والهينتشاق والرامغافار ، تعتبر أن حل المشكلة الأرمنية في العالم لا تتطلب مساهمة الطوائف الأرمنية في البلدان العربية ، إذ أن الاتحاد السوفياتي وحده هو الضامن لحقوق الأرمن القومية وتعترف بعدم المساس بالحدود السوفياتية - التركية .

ب - الطائفة الأرمنية في لبنان هي « القاطرة » السياسية للشتات[20] :

إن الخمسة آلاف أرمني ، وأكثريتهم من الكاثوليك التي كانت هي عدد الطائفة الأرمنية اللبنانية في عام ١٩١٤ أصبحت اليوم ٢٥٠,٠٠٠ تقريباً ، يرتبط ٨٠٪ منهم بالكنيسة الرسولية الأرمنية و ١٣٪ بالكاثوليكية (الشريحة الأكثر يسراً من السكان الأرمن) و ٥٪ منهم تنتمي إلى البروتستانتية . وتساس الكنيسة الرسولية في هذه الطائفة دائماً وفقاً للقانون الأساسي الأرمني الممنوح في عام ١٩٦٣ من قبل العثمانيين ، الذي يسمح لها تسيير أمورها بنفسها والإشراف على شبكة كاملة من التنظيمات المدنية والدينية . ومنذ انغراس اللاجئين في المدينة سَهِلَ تجمعهم وعلى وجه أخص في بعض أحياء بيروت كبرج حمود وخليل بدوي - وهما اليوم أغلبية أرمنية واضحة - نحو تأطير الطائفة السياسي . كذلك فإن زحلة وطرابلس وعنجر تحتوي على جماعات أرمنية هامة .

إن الأحزاب السياسية الأرمنية ، على وجه الخصوص ، على اختلافها تمثل في لبنان . فالهينتشاق أقام فيه جهازه الإداري وهو يتمثل فيه أكثر منه في الغرب حيث لم يبق له فيه إلّا بقايا . وأعضاؤه المتمسون ، وإن كانوا ماركسيين ، يؤدون واجباتهم الدينية وكأعضاء الرامغافار يتجهون نحو الشيباذرين . أما الطاشناق فإنه كان يسيطر تماماً على المسرح السياسي - الأرمني - اللبناني حتى هذه السنين الأخيرة . وكجميع الأحزاب الشيوعية

العربية ضم الحزب الشيوعي اللبناني عدداً هاماً من الأرمن .

وكان حصول الطائفة الأرمنية على حق التمثل في البرلمان اللبناني في عام ١٩٣٤ بنائب واحد كان في ذلك الحين عضواً من الطاشناق (خلفه عام ١٩٣٧ عضو من غير الطاشناق) . وبعد عام ١٩٤٣ أصبح العدد اثنين بتحالف جميع الأحزاب الأرمنية .

إن أهم حركات المهاجرة التي اتسمت بها الطائفة منذ مطلع القرن لم تتوقف حقيقة بعد الحرب العامة الثانية ، إذ لم يكن شيء ثابت في هذا العالم الأرمني الشرقي : ثلاثون ألف أرمني من سوريا ولبنان غادروا نحو أرمينيا السوفياتية وإبان الحملة التي نظمها الاتحاد السوفياتي لإعادة إسكانها ، وعلى أثر الحرب ـ العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٤٨ نزح عدد من اللاجئين الأرمن من فلسطين ، وفي الستينات والسبعينات جاء آخرون من سوريا ومن العراق إلى لبنان هرباً من وضع سياسي أو اقتصادي متردي في هذين البلدين . وأخيراً ، انطلاقاً من عام ١٩٧٥ ، على أثر الحرب الأهلية ، سوف نسجل هجرة جماعية أرمنية جديدة من لبنان باتجاه أوروبا والولايات المتحدة . كما وأن المجابهات الدامية بين الكتائب والأرمن (١٩٧٩) والخراب الذي حل ببيروت جراء المصادمة الفلسطينية ـ الإسرائيلية صيف ١٩٨٢ والمجابهات بين فلسطينيي منظمة التحرير الفلسطينية OLP والمنشقين الموالين لسوريا في أواخر عام ١٩٨٣ واختلال الأمن الناجم عن ذلك ، كل هذا قد فاقم أيضاً ذلك الاتجاه إلى الهجرة التي تسعى المنظمات السياسية الأرمنية بالمقابل إلى كبح جماحها .

ولقد ابتعثت السياسة السوفياتية في العباشر بعد الحرب أملاً عريضاً في مجموع الشتات الأرمني . فالاتحاد السوفياتي بمطالبته خاصة بمقاطعتي كارس Kars وأرداهان Ardahan تحت السيادة التركية ، كان يطرح نفسه مدافعاً عن القضية الأرمنية : كانت سياسته تبدو أنها تتولى مع تركيا المفاوضة حول حدود تسوية النزاع الإقليمي الأرمني ـ التركي . ولقيت حملة التشجيع الواسعة النطاق للهجرة إلى الاتحاد السوفياتي تقبلاً حسناً لدى جميع الأحزاب الأرمنية

ولا بد من الذكير هنا بأن كاثوليكوس كيليكيـة هذا ، ويدعى كذلك كاثوليكوس سيس ، يجلس في كرسيه الأسقفي ، في الحقيقة ، في انطلياس بلبنان ، إذ كان هذا الكرسي قد نقل إلى حلب ، ثم أخيراً إلى تلك الضاحية من شمال بيروت عام ١٩٣٠ بعد استرجاع الأتراك لكيليكية . ولهـذا الكرسي ، الذي يدعى كرسي « كيليكية » تاريخ طويل ، كان قد ثُبِّت على الرغم من عودة الكاثوليكوس إلى اتشمياذزين عام ١٤٤١ . فهو يتمتع باستقلال ذاتي قانوني وإداري تام مع اعترافه من جهة أخرى بسيطرة روحية معينة لإيتشميادزين . ومنذ عام ١٩٣٣ كان النزاع كامناً ، لأن قسماً من الشتات الأرمني ، كما الطائفة في لبنان كان يشكو من أن كاثوليكوس إيتشميادزين ومعها الاتحاد السوفياتي استطاعوا بواسطة كاثوليكوس في كيليكية استمالته إلى سياستهم ، أن يتدخلوا في شؤون الطائفة اللبنانية وأن يمارسوا تأثيراً سياسياً على جميع أسقفيات الشتات المرتبطة بانطلياس . وكان كاريكين Karekene الأول ، كاثوليكوس كيليكية السابق ، المتوفى عام ١٩٥٢ ، كان وراء ذلك باعتباره راهباً من إيتشميادزين ومواطناً سوفياتياً . وقد أعطى انتخاب بديل عنه لحزب الطاشناق الفرصة لمعارضة تأثير إيتشميادزين بفرض كاثوليكوس أكثر استقلالية . ودام امتحان القوة مع إيتشميادزين حتى عام ١٩٦٥ . وفي نهايته توصل الطاشناق إلى العمل على انتخاب وتنصيب المونسنيور زاريه Zarch ، أسقف حلب ، الأكثر تلاؤماً مع أمانيه . فأمن هذا الانتخاب للطاشناق الهيمنة السياسية والإدارية على الطائفة الأرمنية الغريغورية الهامة في لبنان ، التي قررت ، فضلاً عن ذلك الارتباط بها أبرشيات إيران واليونان كما بعض أبرشيات الولايات المتحدة التي تشاركها نفس العداء لإيتشميادزين . ومع أن الطائفة الغريغورية أشبه بوجود رأسين لها فإنها حافظت رسمياً على مظهر الوحدة .

بيد أن أزمة الخمسينات في المعاداة للسوفييت كانت لها مضاعفات هامة داخل حزب الطاشناق نفسه . إذ لم يجر بلا تحفظات انضمام أعضاء الحزب إلى حركة المعاداة للسوفييت ، « الخط المتقلب » من حيث المبدأ الذي فرضه واهان نافاسارتيان Vahan Navassartian ، ففي عام ١٩٥٣ جذب نائب

طاشناقي قديم في البرلمان اللبناني هو خوسشوف توزتونديجيان ، معه للخروج من الحزب عدداً ما من المنشقين المعتقدين بأن في وسع القضية الأرمنية الكسب من المحاولة ، في حدود معينة من اللعبة كذلك بورقة « الحماية » السوفياتية . وأثناء الخمسينات اختفى الـ « حرس القديم » من القوميين ، المتسم بتجربة أرمينيا المستقلة لعام ١٩١٨ - ١٩٢٠ ، الذي تغمره مشاعر المعاداة للسوفيت دون تسامحات، من الحياة السياسية اللبنانية بالاعتزال أو بالموت . ولسوف تكون الموجة الجديدة من الأسماء المغفلة التي ستخلف الرؤساء التاريخيين أقل تطرفاً وأكثر ميلاً للتآلف مع حقيقة أرمينيا السوفياتية الواقعة . وهكذا بدا أن ثمة مهادنة يمكن أن تبدأ بين تيارات الطائفة السياسية الكبرى . وأحدثت الأزمة اللبنانية لصيف ١٩٥٨ ارتفاعاً عمودياً في المعارضات . فالنواب الطاشناق في البرلمان ومعهم الحزب انضموا إلى حزب الكتائب اللبناني لبيير الجميّل ودعموا سياسة كميل شمعون حليفهم من الحزب الوطني الحر الموالي لأميركا. وبالمقابل كان حزب الهينتشاق يدعم حزب كمال جنبلاط الاشتراكي التقدمي . ومن الواضح أن الأحزاب الأرمنية بتحالفها مع هذا أو ذاك من زعماء النزاع اللبناني المتخاصمين ، بالتضامن مع هذا أو ذاك الخيار السياسي الدولي أو الداخلي ، تتخلى كذلك عن خصوماتها الخاصة . إنها فعلت ذلك بعنف مفرط وبالسلاح . فقد جرت ضارية بلا هوادة أعمال التوقيف ومعارك الشوارع وتصفيات الحساب داخل الطائفة ، حيث أحصي في بيروت وحدها أكثر من خمسين قتيلاً .

جـ - الأرمن في الحرب الأهلية اللبنانية لعام ١٩٧٥ :

منذ بداية الحرب الأهلية في عام ١٩٧٥ أفصحت الأحزاب الأرمنية الثلاثة عن نيتها بأن تلتزم موقفاً حيادياً دقيقاً . وخشية انقسام سياسي - عسكري في الطائفة جددت اتفاقاً ماضياً بينها عام ١٩٦٥ يرمي إلى تجنب تكرار الأخطاء السابقة وأن لا يقتتل الأرمن في نزاع ليسوا فيه طرفاً . ونتيجة لذلك فإن الطاشناق الذي كان لزمن طويل إلى جانب الكتائب ، رفض مع السلطات الدينية ، الانقلاب إلى المعسكر الماروني . وكان على هذا الحياد الرسمي

الأرمني ، المثير لسخط الكتائب إلى أقصى الحدود ، أن يدفع ثمناً غالياً جداً إذ حاول الكتائب بالقوة العسكرية أن يرغموا على المساهمة مالياً التجار الأرمن الذين كثيراً جداً ما لم ينجوا من النسف بالديناميت إلاّ بحماية متاريس أحيائهم ، التي تحميها الميليشيات الأرمنية (حوالي ٥٠,٠٠٠ رجل). وبالنظر إلى أن الأحياء الأرمنية بنوع خاص مثل برج حمود والنبعة ، مثلاً ، تقع في قلب ساحة المعركة فإن الأرمن عانوا كثيراً جداً من المجابهات بين المسيحيين والفلسطينيين - التقدميين .

شيئاً فشيئاً بدا موقف الحياد الذي كان ابتداء من الصعب الالتزام به أكثر فأكثر . ليس فحسب ، أن الـ ASALA (« الجيش الأرمني السري لتحرير أرمينيا ») ، وهو قسم ماركسي من الشبيبة الأرمنية ، كان يتعاون ، على المكشوف ، منذ البداية مع الفلسطينيين ، وأنشأ في بعض الأحياء الأرمنية « جبهة للرفض » ، ولكن ثمة انزلاق أيديولوجي الم أيضاً ، في أثناء ذلك ، ببعض قطاعات الطائفة ، متجلياً بظهور تضامن عفوي بين عناصر معينة من الأحياء الأرمنية من بين الأشد فقراً (مثل بدوي) ومعسكر « التقدميين » اللبنانيين . وقد كلف هذا التضامن تلك الأحياء قيام الموارنة بعمليات تمشيط (آب / أغسطس ١٩٧٦) . وفي الأعوام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ تردت العلاقات مع اليمين المسيحي ، صراحة ، بتقارب قسم من الأرمن ، على المكشوف ، مع الفلسطينيين ، مظهراً عداءه لإسرائيل ، حليف الكتائب . فقصف هؤلاء الكتائب ، في أيار / مايو ١٩٧٩ الأحياء الأرمنية بالمدفعية الثقيلة ، وفي أيلول / سبتمبر من نفس السنة انتهت المجابهات العنيفة بين ميليشيات الكتائب وميليشيات الطاشناق ، إلى مقتل عدد من الرجال من الطرفين . وأصبح دارجاً نسف محلات الأرمن بالديناميت وإعدام الرهائن في كلا المعسكرين . وبقيت تدخلات الكاثوليكوس لإقامة علاقات سلمية بين الموارنة والأرمن ، بلا جدوى . وما زال الأمر مستمراً حتى أن كثيرين من الأرمن ، في أحيائهم المهدمة ، لم يروا مخرجاً إلاّ في الهجرة باتجاه الغرب حيث غادر منهم لبنان ٤٠,٠٠٠ فيما بين ١٩٧٥ و ١٩٨٠ .

وجراء الحرب الأهلية اللبنانية تعرض الطاشناق لأزمة داخلية جديدة . إذ تعرضه ، ابتداء من عام ١٩٧٩ لغارات الـ ASALA « الجيش السري الأرمني لتحرير أرمينيا » ، الصريحة ، الذي كان يفضح فكرة « إجراء الضغط » على تركيا بواسطة الولايات المتحدة على أنها وهم ـ معتبراً أنها ليست استراتيجية غير فعالة فحسب وإنما يكون ثمنها شكلاً من أشكال « التبعية » السياسية ـ فإن الحزب تعرض لنوع من زوال تعاطف الشبيبة المناضلة معه . فقد وعت هذه الشبيبة لامبالاة الدول بالقضية الأرمنية ، وسرت فيها حركة تمرد أمام نوع من « مؤامرة الصمت » التي تريح الأتراك في رفض إنكارهم للحقيقة الواقعة نفسها بالإبادة الأرمنية . وخشية من أن يرى الطاشناق نفسه وقد تخلى عنه مناضلو الجيل الثالث أو الرابع هؤلاء ، لما بعد المذبحة إلى تنظيم أكثر تطرفاً ، فإنه رغب في أن يلبيّ حاجة هذه الأجيال بالعمل المباشر . ومن هنا ، من هذا الواقع لم يستطع التراجع أمام العودة إلى اختيار الإرهاب الذي اتسم به في الماضي . فكان انبثاق تشكيل « كوماندوس قضاة المذبحة » ، المطالبون بالعدالة ، في مطلع السبعينات ، وهو تنظيم تابع للحزب ، خاضع بدقة لرقابته ، متخصص في اغتيال الدبلوماسيين الأتراك العاملين في الغرب أو في التعدي على المصالح التركية في تركيا نفسها . وفي كانون الأول / ديسمبر عام ١٩٨١ ، إبان مؤتمره الثاني والعشرين ، اختار الطاشناق رسمياً العمل الإرهابي ، عملاً مكثفاً ولكنه لا يرمي ، بخلاف عمل الـ ASALA إلاّ إلى أهداف تركية . إلاّ أنه لم يتغلب لذلك على أزمته الداخلية . فلم يعد يتألف إلاّ من ٦,٠٠٠ مناضل ، نصفهم في لبنان . وأصبحت إدارته السياسية من أكثرية لبنانية ، كما أن مكتبه السياسي المنقول من القاهرة إلى لبنان في عام ١٩٥٦ لم يعد يضم سوى اثنين غير لبنانيين .

د ـ عصر الـ ASALA ـ الخيار الإرهابي :

ظلت هيمنة الطاشناق على المسرح السياسي اللبناني غير مُنكرة حتى عام ١٩٧٥ . وانطلاقاً من هذا التاريخ غدت بيروت المسرح والرهان في آن

واحد معاً لصراع لا رحمة فيه على السلطة بين الطاشناق والأسالا ، صراعاً انتشر الآن من الشرق ليشمل الشتات في الغرب كله .

نشأ الأسالا « الجيش السري الأرمني لتحرير أرمينيا » قبل الحرب الأهلية اللبنانية بوقت طويل (ربما حوالي العام ١٩٦٥ ، في سرية تامة) وإن كان تاريخ ميلاده الرسمي ـ الاعتداء على مقر مجلس الكنائس العالمي في بيروت ـ يرجع إلى كانون الثاني / يناير عام ١٩٧٥ . كان في الأصل حصيلة اندماج أجزاء من يسار الأحزاب التقليدية ولا سيما من مجموعة زافاريان المنشقين عن الطاشناق . تشكل من الاحتكاك بالإرهاب الفلسطيني ، وربما بالتكامل معه فتكون في تنظيم مستقل ذاتياً على غرار النموذج الفلسطيني ليشق طريقاً سياسياً غير طريق الأحزاب التقليدية المدان في نظره . فالنهج الذي عرف به الإرهاب الفلسطيني ، بإثارته للرعب في البلدان العربية كما أثاره في إسرائيل ، اجتذاب انتباه الدول الكبرى إلى وجود وحاجات شعب منسيّ ، حضهم على الانطلاق في عملية ذات « صلات عامة » من النمط نفسه . ورادف السعي إلى الفعالية السياسية كذلك مهمة نفسية ـ سياسية من النمط السهل : كان المقصود إخراج القوميين الأرمن عن استراتيجيتهم المُلِحَّة في السؤال والالتماس ، المسؤولة بالعدوان نفسه الذي كانوا ضحاياه ، وهم الملحون في السؤال الذين يجرؤون على « مضايقة العالم » إلا وهم يسيرون على أخامص أقدامهم للحصول على الانصاف . والمقصود من الآن فصاعداً توجيه عنف مكبوت ومنعكس إلى الذات نحو الخارج والإتاحة على هذا النحو لاستعادة شعور مفقود بالكرامة . فإن هذا الاسترداد حقاً لكرامة جماعية هو ما حتم العطف الذي تمتع به الأسالا ، عند بداياته في الشتات الأرمني .

يرغب الأسالا في أن يكون ، في آنٍ واحد ، تجمعاً قومياً ناطقاً باسم جميع الأرمن وجيشاً سرياً ، مقتصراً على العمل في السرية لأنه محروم من قاعدة إقليمية خاصة (في أرمينيا) ، وتنظيماً ثورياً منتمياً للماركسية . ومنذ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٠ راح ينشر دورية باللغة الأرمنية (« هاياستان »

وبالفرنسية (« أرمينيا »). والناطق باسمه الرئيس هو هاغوب هاغوبيان. ومنذ تموز / يوليو ١٩٧٨ أعلن الخط الرسمي للأسالا. إن هدفه الأساسي هو استرداد الأرض الأرمنية التي تحتلها تركيا بالكفاح المسلح (تسعة أعشار الأراضي الأرمنية). ويرد بين مرامي الأسالا الأخرى حلفاء الدولة التركية (الولايات المتحدة الأمريكية - دول الحلف الأطلسي USA OTAN) والدول الغربية التي ضحت، في رأي الأسالا، بالقضية الأرمنية من أجل مصالحها الخاصة (فرنسا - سويسرا). كذلك فإن الفاتيكان هو أحد مراميه لأنه يرعى الأنشا ANCHA (لجنة مساعدة الأرمن الذين لا وطن لهم)، التي ترتبط بتسهيل هجرة الأرمن إلى الغرب وتيسّر اندماجهم، مساهمة، على هذا النحو، بـ « تصفية » القضية الأرمنية. وأظهر الأسالا تضامنه مع الشعوب القبرصية والشعب الفلسطيني (وشعوب أخرى عربية) والشعب الإيراني (ولكن ليس لقيادة هذه الشعوب)، وهي شعوب، في رأيه، تشاركه مثله الأعلى الثوري وتساهم في إحكام الطوق الجغرافي - السياسي (جيوبوليتيك) حول تركيا، معدّة لانهيارها. وسياسة « تطويق » العدو التركي هذه، اجتذبت الأسالا، على الرغم من الماضي، إلى التحالف سياسياً مع أكراد العراق وتركيا، الذين نصب نفسه إلى جوارهم⁽¹¹⁾. كما تعاون مع المعارضة الداخلية التركية (حزب العمال الكردستاني P. K. K.)، والحزب الشيوعي التركي، وهو التشكيل التركي الوحيد الذي يعترف بحقيقة إبادة الأرمن الواقعة وبضرورة رأب الصدع (بإعادة توطين من يشاء من الأرمن)، إلا أنه لا يملك كثيراً من المستمعين في تركيا. وينظر الأسالا إلى أرمينيا السوفياتية على أنها قاعدة الأمة الأرمنية الأساسية، دون أن يحدد على كل حال ما إذا كانت الأرض الأرمنية التي في حوزة تركيا سوف تندمج إذا ما تمّ تحريرها بأرمينيا السوفياتية. وقد تجنب الأسالا دائماً نقد سياسة الاتحاد السوفياتي (في أفغانستان وفي بولونيا على سبيل المثال). وبالمقابل يدين كل تحالف مع الولايات المتحدة ومع إسرائيل. وعلى عكس الطاشناق فإنه عارض نظام الشاه - في إيران، ودعم الثورة الإسلامية في بداياتها، للانفصال عنها عندما تقارب النظام الخميني،

على الصعيد الاقتصادي من تركيا . ولا بدّ من أن يضاف إلى هذا العذر ما قام به النظام الإيراني و « حرس الثورة » من قمع للقوميين الأرمن (٢٥٠ معتقل في أصفهان عام ١٩٨١ ، وتبع ذلك عدد من الإعدامات) . وقد ارتبط في بدايته ارتباطاً وثيقاً بمنظمة التحرير الفلسطينية O. L. P. وتدرب في معسكراتها وسلح منها ، ولكنه ابتعد عنها كذلك عندما تقرب ياسر عرفات من تركيا ، بيد أن احتفظ ، بالمقابل بعلاقات وثيقة مع فرق المقاومة الأشد راديكالية . وقد أكرهت مغادرة أغلبية الفلسطينيين العظمى للبنان في آب / أغسطس ١٩٨٢ تحت ضغط الجيش الإسرائيلي ، الأسالا ، على أن يفعل نفس الشيء . فانكفأ كثير من أعضائه وتفرقوا في إيران وفي سوريا وفي اليونان وفي المناطق الكردية .

وبعد أن كانت العقيدة الماركسية في صراع الطبقات تمتنع لفترة ما برصيد في إيمان الأسالا جرى التخلي عنها لصالح اتحاد جميع القوى القومية الأرمنية بلا تفريق بين الطبقات . وبالفعل كثيراً ما يجند عناصره من صفوف الشبيبة الأرمنية الميسورة جداً ، مما يتيح له تمويل نفسه ، جزئياً ، تمويلاً ذاتياً . وأعيد تقييم الكنيسة الأرمنية ، التي كان يهاجمها فيما مضى ، بصفة مؤسسة قومية ، ودعيت صراحة إلى العودة إلى أخذ دورها التقليدي في قيادة الأمة . وابتداء من تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٠ خاصة راح الأسالا يهاجم الحكومات الغربية للحصول على إطلاق سراح أعضائه المسجونين على أثر إحدى محاولات الاغتيال . سباق جهنمي للعمل الإرهابي الذي يولد إرهاباً لا نهاية له . وكان تكتيك الأسالا أحياناً أن يُنكر اشتراكه في اغتيالات ، مثيرة ، تولد فقدان الحظوة ، وأن يسنده إلى جماعات متطرفة « لهذا الغرض » غير خاضعة لإشرافه ، الأمر الذي أتاح له دفعة واحدة ، التقدم كمحاور معتدل (وهو تكتيك مجرب من المنظمات الفلسطينية) . وهكذا كان الشأن في أمر جماعة (٣ تشرين الأول / أكتوبر) التي قامت باغتيالات في سويسرا عام ١٩٨٠ وفي « جماعة أورلي » التي قدمها الأسالا عام ١٩٨٢ على أنها تنظيم يميني متطرف يشرف عليه الطاشناق . وقد مارست مجموعة أورلي هذه أشد

الضغوط على الحكومة الفرنسية للحصول على إطلاق سبيل الأرمن المعتقلين . ففي وسط الإرهاب الدولي بالغ الغموض وذي الوجوه المتعددة كثيراً جداً ما يكون عملياً وفعلاً ، من الصعب معرفة من هو من على وجه الدقة . تشوش إرادي ، ولكن كذلك تلاعب لا يمكن استبعادهما أبداً . هكذا فإن المقاومة الأرمنية الجديدة NRA ، التي ظهرت لأول مرة في أيار / مايو ١٩٧٧ في الاعتداء على مكتب السياحة التركي في باريس ثم في اعتداءات على مرامي سوفياتية في نفس الوقت الذي كانت فيه تفضح سياسة الاتحاد السوفياتي الإمبريالية بإزاء الأرمن ، بقيت مجهولة . بعضهم يرى فيها ابتداعاً معادياً للسوفيات من الأسالا ، تحت إشرافه ، وموجهة لإتاحة التعبير عما لم يعترف به من مطاعن الجيش السري على هذا الـ « صديق » للأرمن الغامض جداً . وثمة أمر أكيد على أية حال وهو أن إرهابيي الأسالا ، مهما كانوا طوباويين فيما يتعلق بغاياتهم ، يعرفون التاريخ الأرمني ويعلمون أنهم ورثة عصر من اللامبالاة والإهمال ، وبالتالي حتى من الاستغلال الوقح من جانب القومية الأرمنية . إذا نظر المرء نحو الشرق ، من هذا الواقع ، فإن « تعاطفاتهم » وتحالفاتهم هي ثمرة « مواقف » وليست اعتقادات ساذجة ؛ فإنهم مدعوون إلى التباين تماماً بقدر المصالح المشتركة العارضة التي تدفعهم إلى العزم .

هـ ـ طوائف الشرق الأدنى الأرمنية الأخرى (مصر، سوريا، العراق، شرق الأردن، إيران):

تعرضت هذه الطوائف منذ الستينات لهجرة جماعية هامة ، غالباً ما يصعب تحديد عددها . جميع التقديرات الحديثة تقريبية . ويقدر عدد الأرمن الباقين في مصر بـ ٢٥,٠٠٠ وفي سوريا بـ ١٦٠,٠٠٠ وفي إيران بـ ٢٠٠,٠٠٠ وفي العراق بـ ٣٠,٠٠٠ .

يرجع الاستيطان الأرمني لسهول سوريا التي تحاذي هضبة الأناضول

العليا ، إلى ما قبل التاريخ المسيحي . وقد قام الأرمن الأصليون بدور هام في ترتيب الأمويين الإداري بسبب جدارتهم وتقاليدهم الثقافية ، في حين وقع الأرمن منهم ، من جهة أخرى في كيليكية وفي هضبة الأناضول الكبرى ، في أسر جيوش السلالات المسلمة المتتالية وحوّلوا إلى عبيد . ويبروز حلب في العصر الوسيط كمركز تجاري من الدرجة الأولى ، فإنها أصبحت البؤرة المستقطبة للتجمع الأرمني وبقيت كذلك طوال السيطرة العثمانية على سوريا . وفي أثناء الابعادات التي نظمها الأتراك عامي ١٩١٥ - ١٩١٦ نجح بعض ضحاياها ، حين كانت قوافل الأسرى تمر بجوار حلب قاصدة إلى الصحراء ، في الانفلات والاندساس في أزقة الحي المسيحي الضيقة ، بالمدينة . ومن جديد عندما تخلت فرنسا للأتراك عن كيليكية في ١٩٢١ - ١٩٢٢ كانت حلب الملجأ الأول الذي احتمى فيه الأرمن . فكانت « القرية الجديدة » (« Nar Giugh ») الحي الأرمني الصرف ، المسمى كذلك « الميدان » ، التي بنيت في أرباض المدينة .

حتى إذا ما انقضى رد الفعل الأول المتسم بالأريحية إزاء اللاجئين البؤساء ، فإن اللقاء السوري بات أحياناً أكثر تحفظاً . فإن هؤلاء القادمين الجدد أظهروا أنهم منافسون خطرون للأيدي العاملة المحلية في النطاق الذي كانوا يقبلون فيه بداية أي نوع من العمل وأي مقدار من الأجر تأميناً للعيش وإن تمتعوا غالباً بكفاءة جيدة . ففي جميع بلدان الشرق كانت الصناعة في طور نشوئها ، ليس في وسعها أن تستوعب كافة من هم في سن العمل من السكان الأرمن . فاشتغل الأرمن الأكثر يسراً ، في سوريا كما في لبنان وفي العراق بصفتهم صناعاً مؤهلين أو حرفيين في صناعة الأحذية ، وفي الملابس الجاهزة وفي المجوهرات . واستطاعوا بسرعة لا بأس بها ، أن يبرزوا وأن ينهضوا بتجارات صغيرة . أما باقي اللاجئين ، في حدود المحافظة على البقاء المادي فقد توزعوا الوظائف الثانوية ، (ماسحين ، بوابين ، عمال موانيء ، عمال يدويين) أو المهن الصغيرة مثل البناء والنجارة .

في ظل الانتداب الفرنسي توسع اللاجئون الأرمن بصورة هائلة في شبكة

المنشآت الدينية والتعليمية في دمشق وفي حلب . وقد أثار تجنيد عدد من الأرمن في الرديف الذي أنشأته السلطات الفرنسية استنكار القوميين العرب وبالمقابل ، في أواخر الحرب العامة الثانية عندما كان الكفاح السوري يحتدم من أجل الاستقلال ، تجرأ الأرمن على رفض محاولات الفرنسيين الرامية إلى إنهاضهم في وجه الحركة القومية ، فكان موقفاً استحقوا عليه احترام أول حكومة سيادة للجمهورية السورية . وفي دمشق لم تتدخل السلطات الحكومية إلا نادراً في شؤون الطائفة الداخلية التي وإن كانت جمعياتها السياسية غير معترف بها رسمياً ، وإنما كان يسمح لها بالعمل في وضح النهار والتي لم يكن لروابطها الكشافية والرياضية مثيل لدى العرب .

ولقد أحدثت الحملة الدولية لعام ١٩٤٦ - ١٩٤٧ التي كان هدفها إعادة الأرمن والشتات إلى وطنهم أرمينيا السوفياتية ، في مدى الطائفة الأرمنية في حلب كما في مداها في بيروت ، كثيراً من الاضطرابات الداخلية والخلخلات الاقتصادية . إذ أن العديد من الأسر الراغبة في الهجرة صفوا عقاراتهم بجزء زهيد من قيمتها الحقيقية . وهذا ما فتح الأحياء الأرمنية لعرب من مستوى حياة منخفضة جداً ولشيعة كالمتاولة ولا سيما ممن استفادوا من الانكماش في الدخل العائد لتضخم مؤقت من العروض العقارية . وطيلة ما يقرب من ربع قرن كان لا بدّ للأرمن الذين ظلوا قابعين مكانهم وخاضعين لحالة من الاحتكاك الوثيق ولكنه غير مرغوب فيه ، من أن يظهروا مرارتهم أمام هذا التسرب إلى الأحياء الأرمنية من عناصر مسلمة أقل تطوراً في الثقافة ومعدل مواليد أعلى صراحة .

وتكشفت طوائف اخرى من الشرق الادنى عن أنها أقل تأثراً بحملة الإعادة إلى الوطن . فالطائفة المصرية بخاصة ، العديدة (٣٠٠,٠٠٠ نسمة) ، المتمتعة برخاء اقتصادي كانت قليلة الاستجابة للنداء (٤,٠٠٠ شخص فقط من ١٥٠,٠٠٠ مجموع الذين غادروا البلدان العربية) . وكانت هجرة هذه الآلاف من الافراد - الاقل تعلماً وثقافة في الطائفة على وجه

العموم ، واضعفها في مستوى معيشتها - ضعيفة التأثير على مستقبل الطائفة الارمنية في مصر ، الاكثر اندماجاً ، نسبياً ، بالحياة القومية من مثيلاتها في البلدان العربية الأخرى .

قبل العام ١٩٤٩ كان البرلمان السوري يرتكز على مبدأ التمثيل النسبي وهكذا يشتمل عادة على ممثل أرمني رسولي وعلى ممثل ارمني كاثوليكي . ثم جرى فيما بعد تبني طريقة اختيار نوعية « مسلمة » و « مسيحية » ، فحصلت الطوائف المسيحية مجتمعة على هذا النحو على ١٥٪ من المقاعد . ولم يدخل البرلمان في الخمسينات إلا نائب أرمني واحد (وهو القاضي كيركور أبليغاتيان) بامتعاض كبير من الطائفة . ومن جديد تمكنت الطائفة عام ١٩٦١ ، من انتزاع مقعدين من المقاعد الخمسة المخصصة لمسيحيي حلب فاتخذ بذلك لواء متقاعد من الجيش المصري ، هو أرام ، مكانه في البرلمان إلى جوار أبليغاتيان .

وفي اثناء الوحدة السورية - المصرية ١٩٥٨ - ١٩٦١ أحس ارمن سوريا كما ارمن مصر سواء بسواء إنهم ، على نحو خاص مستهدفون ببرنامج التأميم الناصري . وقد عقب ر. هوفانسيان على تلك التأميمات كما يلي : « على الرغم من أن ثقل الاصلاحات بدا منصباً بخاصة على الاقليات ومع أن درجة من التمييز غير الرسمية لم تكن غائبة ربما ، فإن المحن غير المتكافئة التي لحقت بالاقباط (في مصر) وبالارمن (في مصر وفي سوريا) في الوسع كذلك ، بمنطق سليم ، اعتبارها كنتيجة من نتائج حالتهم الاقتصادية ، الاكثر يسراً »(١٦) . فهجرة الارمن الجماعية الهامة من مصر ومن سوريا المسجلة في الستينات نتجت عن هذه الظروف الاقتصادية المتردية اكثر منها عن بواعث سياسية . واصبحت ممارسة مهن تجارية معينة مرتبطة بالاستيراد اصعب فاصعب .

وقد وجهت حكومة البعث السورية ، المتولية للسلطة من عام ١٩٦٣ ، الاتهام إلى اهم حزب ارمني هو الطاشناق ، آخذة عليه جريمة العصيان

والتجسس لصالح الولايات المتحدة . وفي زحمة اعتقالات اعضاء هذا الحزب اصدرت مرسوماً بمنع الصحافة الارمنية وجمعيات الطائفة السياسية الثقافية . ووضعت مدارس الطائفة تحت اشراف الدولة : بادىء ذي بدء بمرورها تحت رقابة المفتشين - المقررين ، ثم في عام ١٩٦٧ ، بتسمية وزارة التربية لمسؤولين مدرسيين رئيسيين عنها ، في كان مجلس الإدارة في كل مؤسسة هو الحكم الوحيد فيما مضى في الأمر . وفرضت اللغة العربية لغة للتعليم في جميع المواد باستثناء مادة التعليم الديني . ولم يضر تأميم النظام التربوي إلا بالأقلية الأرمنية . فقد فضلت اقليات مسيحية اخرى عندئذ اغلاق مؤسساتها . ومن جانب آخر فإن استبدال جميع المدرسين والاداريين غير المتمتعين بالجنسية السورية قاد في نهاية الأمر إلى اغلاق جميع المؤسسات التي يديرها اجانب . واضطر بعض الاساقفة إلى مغادرة البلاد ولم يعد يسمح لكاثوليكوس كيليكية ، بطريرك الأرمن الرسوليين في سوريا ولبنان وقبرص ، بالدخول إلى الأراضي السورية بسبب ارتباطاته المفترضة بالولايات المتحدة .

إذا كان تعريب النظام التعليمي وتطبيق علمانية قد اضر بجميع الاقليات المسيحية ، فإنه كان للريبة المتجلية لدى السلطة بإزاء الطائفة الارمنية معناها الخاص : كانت تعادل إدانة جماعة الأكثرية لاستراتيجية أقلية نابذة . فلم يكن المشروع القومي الارمني بذاته هو المقصود ولكن الصلات مع الخارج التي يقود الارمن إلى عقدها ، وهي صلات ، على ما يُظن في وسعها أن تضر عند الاقتضاء بمصالح القومية العربية . فقد كانت هذه « العلاقات الخارجية » تقوم بالنسبة للارمن ، على صلات سياسية بالشتات ، وارتباطات محتملة بأرمينيا السوفياتية وصلات التعاون السياسي مع القوى القمينة بدعم مشروع إعادة بناء ارمينيا (الولايات المتحدة) .

وقد جاء انقلاب حافظ الاسد في نهاية عام ١٩٧٠ يخفف الضغط بعض الشيء في هذا المناخ الثقيل : إذ سمح للكاثوليكوس كورين الاول ، خاصة ، بالقيام بالسفر من انطلياس في لبنان إلى دمشق لتقديم تهانيه لرئيس الدولة

الجديد . وبالإضافة إلى ذلك سمح لفرق رياضية ، في ربيع ١٩٧٢ بالمشاركة في مهرجان رياضي ارمني دولي نظم في بيروت وفي كانون الاول / ديسمبر من نفس العام ، تمكن الكاثوليكوس ، اخيراً من رد زيارة بطريركية إلى حلب حين مثل في عداد اصحاب المقامات الحاضرين لاستقباله عدد من الرسميين الحكوميين الهامين . هذه الإجراءات الدقيقة من تيسير الامور تعبر عن حرص السلطات في إراحة المناخ بين الطوائف ولكنها لا تعيد النظر في جملة الإجراءات المتخذة سابقاً ولا بالضرورة السياسية الاكثرية المضمرة فيها . وبقي منذ ذلك الحين من المشكوك فيه الرجوع ذات يوم قريب إلى الحالة السابقة من الحرية السياسية شبه الشاملة .

يبلغ عدد الطائفة الارمنية في العراق اليوم حوالي ٣٠,٠٠٠ عضواً ، وقد عانت نزفاً قوياً منذ الحرب العالمية الثانية . ترجع اصولها إلى القرن السابع عشر عندما رحّل الشاه عباس ، كما رأينا ، آلافاً عديدة من الارمن من سهول الارارات لتوطينها في الهضبة الايرانية . ومن هناك هاجر بعضها إلى ما بين النهرين . وفي القرنين الثامن عشر والتاسع كان ارمن البصرة يتولون جزءاً هاماً من التجارة مع الهند ونجحوا في فرض شبه احتكار لسوق اللؤلؤ الصافي لطائفتهم . وكان ارمن بغداد ، الذين اصبحوا موظفين وحرفيين ، يشكلون جماعة مزدهرة قادرة أن تتيح لنفسها في القرن التاسع عشر ، رعاية كنيستين ومدرسة مهنية بالغة التكاليف، ورابطة ادبية ومطبعة للصحافة وكذلك معهداً عالياً للفتيات .

واثناء الحرب العالمية الاولى لجأ من شرق الاناضول اكثر من ٢٠,٠٠٠ من الارمن ، إلى ما بين النهرين . واستجمعت السلطات البريطانية معظم هؤلاء اللاجئين ، كما استجمعت آخرين غيرهم ينتمون إلى الطائفتين الكلدانية والنسطورية في معسكر بعكوبة . وكذلك في بعض المآوي الأخرى تقع على مقربة من البصرة والموصل . من هذه المعسكرات توجه الارمن رويداً رويداً إلى الاوساط المدينية حيث رسخوا . على غرار امثالهم في البلدان المستقلة الاخرى ، ينصرفون إلى ممارسة مهن الحرف والوظائف الصغرى في الإدارة

الابتدائية والملكية . واستوعبت الصناعة البترولية بسرعة الاجيال الشابة المثقفة من التقنيين والمهندسين . وكانت النقاط الهامة للتجمع الارمني منتشرة في كافة انحاء البلاد : في البصرة وبغداد والموصل وكركوك والحبانية (على مقربة من بغداد) وفي زاخو (في الشمال) .

وفي ظل الأسرة الهاشمية تمتعت الجمعيات والمؤسسات الارمنية بحرية شبه شاملة . وعندما اسقطت ثورة ١٩٥٨ هذا النظام ، حاملة إلى السلطة اللواء عبد الكريم قاسم ، وقعت المواقف الارمنية في ازدواجية . من جهة لم تكن الطائفة الارمنية ، شأنها شأن معظم الاقليات ، تنظر نظرة سيئة إلى اللواء قاسم وهو يتحول بسياسته ، على مر الشهور ، في اتجاه آخذ في الابتعاد شيئاً فشيئاً عن الوحدة العربية ، واكثر فأكثر في معاداة الاتجاه الناصري (متمحوراً حول الدفاع عن موضوعه « الـ » وطنية العراقية ») . فإن اللون الأقلي المطبوع به النظام ـ ذلك اللون الذي جعل المشنعون عليه من العرب السنة يصمونه تحقيراً بالنظام الشعوبي ـ وسياسته في الانفتاح على الاقليات (انظر الفصل الرابع فقرة ١ ، الشيعة في العراق) قد أظهر نقاطاً إيجابية . وبالمقابل ، لم تكن الحظوة التي اخذ يتمتع بها الحزب الشيوعي ، لتخلو من اثارة مخاوف سلطات الطائفة الكهنوتية ، التي ضمَّت احتجاجاتها إلى احتجاجات رؤساء الذين المسيحيين الآخرين من جانب القيادات العراقية . ويمكن الاستدلال على شيء من الريبة : لقد اجابت السلطات على مبادرات « رابطة الشبيبة الارمنية » الحماسية ، متمنّية فحسب ، أن « يسلك الأرمن كجميع الايرانيين الآخرين » سلوك المواطنين المخلصين » . كانت نقطة الضعف ، في الحقيقة ، من جانب الحزب الارمني ، الطاشناق ، المعروف بتعاطفه مع الولايات المتحدة في حين كان النظام الصادر عن ثورة ١٩٥٨ يرى التوجه نحو موسكو . واتهم الطاشناق من السلطات بالتورط في محاولة اغتيال قاسم (٧ تشرين اول / اكتوبر ١٩٥٩) وقدم بعض اعضائه إلى المحاكمة . ومنذئذٍ وُضعت الطائفة الارمنية تحت رقابة محكمة .

منذ ذلك الزمن اتخذ عدد ما من الارمن قرارهم بالهجرة إلى الولايات

المتحدة . واستمرت هذه الحركة من الهجرة في نظام الاخوين عارف . وكانت التأميمات التي بدىء بها في نظام عبد الكريم قاسم وتزايدت بمجيء البعث إلى السلطة عام ١٩٦٣ ، ضارة بممارسة نشاطات تجارية معينة ، عاملاً حاسماً في تلك الهجرة الجماعية نحو الغرب .

تعد الطائفة الارمنية في الاردن اليوم حوالي ١٠,٠٠٠ نسمة يرتبط بها زهاء عدد من الآلاف موجودون اليوم تحت السيادة الاسرائيلية . وتاريخ دخول الارمن إلى القدس موغل في غياهب الزمن . وقد لعب الارمن في العصر الروماني ، في فلسطين دور التجار والحرفيين . وكانت الفرقة الرومانية العاشرة مؤلفة من الارمن . ودخل أرمن الاردن وفلسطين في سلطة بطريرك القدس القضائية ، الذي كانت له منذ القرن السابع عشر حماية مقدسات الكنيسة الرسولية في الاراضي المقدسة . وكانت واحدة من تلك المقدسات وهي كاتدرائية القديس يعقوب البطريركية مزودة بعطاء أسر الأمراء الارمن وكبار تجار الطائفة .

وقد تحملت الطائفة الارمنية في فلسطين ، التي تضخمت بآلاف من اللاجئين القادمين بعد الحرب العالمية الاولى ، صدمة انسحاب البريطانيين وانشاء اسرائيل . واحتمى جميع ارمن المدن الساحلية والمدنية الجديدة تقريباً ، وراء أسوار المدينة القديمة طيلة الحرب العربية ـ الاسرائيلية . وبعد هدنة حرب ١٩٤٨ لم يتمكنوا من العودة إلى منازلهم . وإذ صاروا هكذا مبعدين مرة اخرى ، فإن معظمهم سلك الطريق إلى بيروت ومنها هاجروا ، في الخمسينات ، إلى الولايات المتحدة .

في غضون العقود الثلاثة من الإنتداب البريطاني على فلسطين وبعدها وظفت البطريركية اموالها بصورة هائلة في الميدان العقاري الأمر الذي ما يزال يجعل اليوم من الكنيسة الارمنية اكبر مالكة للارض في القدس . وهذا ما اقتضاها بعض الإحتكاكات الخلافية مع السلطات الإسرائيلية لأن الأحياء الارمنية في المدينة القديمة قريبة جداً من أحياء اليهود الجديدة الآخذة في

الإتباع ورفض رئيس الأساقفة كاريكيان كازانجيان المنتخب عام ١٩٨٢ أن يبيع السلطات الإسرائيلية أرضاً ليحمي التراث الأرمني .

أما الطائفة الأرمنية في الأردن فقد تعرضت من جهتها لأزمة دامت من عام ١٩٥٧ إلى عام ١٩٦٠ فإن ايتشمياذزين في انتخاب البطريرك الجديد لإبعاد المونسنيور ديرديريان والعمل على إنتخاب المونسنيور تيرسوياّن (اذار / مارس ١٩٥٧) ، الأكثر تطابقاً مع أمانيه . فتصرفت الحكومة الأردنية صراحة وعلى خط مستقيم فاعتقلت المونسنيور تيرسوياّن (آب / اغسطس ١٩٥٨) ورحّلته إلى بيروت ، منذرة ، من جهة اخرى ، المندوبين الارمن ، تحت ضغط الجيش بإنتخاب المونسنيور ديرديريان ، المعتبر أكثر استقلالية بإزاء موسكو . وجرى تنصيبه في آب / أغسطس عام ١٩٦٠ . فحتى لو أن حالة الفئات الميسورة من الطائفة ليست متألقة ربما تماماً كحالتها في لبنان فإن ارمن الأردن - بإستثناءات قليلة منها حالة المنتمين للحزب الشيوعي - يعرفون أن لديهم كل ما يمكن كسبه من بقاء اسرة هاشمية في الحكم لا وتلوّح بأي خطر لتأميم ثوري ولا تسعى إلى رفع لواء الوحدة العربية المناضلة ولا تفرض سياسة تطبيق علماني .

وكانت الطائفة الأرمنية في ايران تمثل الجماعة المسيحية الأهم في البلاد باعضائها البالغ عددهم ٢٠٠,٠٠٠ ، والآخرون - واعني الكلدانيين والنسطوريين والكاثوليك - وقلما تتجاوز في مجموعها ٧٠,٠٠٠ نسمة . وكانت هذه الطائفة الارمنية موزعة اساساً في ثلاث ابرشيات : ابرشية طهران (وتضم ١٢٠,٠٠٠ شخصاً) وابرشية اصفهان (١٠,٠٠٠ شخص) وابرشية تبريز (١٠,٠٠٠) ، وباقي الارمن مبعثرون في كافة انحاء البلاد الايرانية . فالأمر يعني طائفة ميسورة تضم كثيرين بين اعضائها من اصحاب المهن الحرة والتقنيين ، على حين أنها كانت حتى عام ١٩٤٥ بأكثريتها من المزارعين . في ظل النظام الإمبراطوري كانت مزدهرة يمثلها في البرلمان نائبان وعضو واحد في مجلس الشيوخ وخمسة نواب وزراء وكثيرون من الموظفين . ومن الجدير ذكره هنا أن تعيين نواب وزراء كان وسيلة للتحايل على منطوق المادة ٥٨ من الدستور

التي ترسم إنه وما من أحد يمكنه أن يصبح وزيراً إلا إذا كان أصله مسلماً إيرانياً.
وهذا الدستور الذي كان دستور العام ١٩٠٦ (واستكمل عام ١٩٠٧) لم يكن يشير بأية إشارة إلى الاقليات الدينية ، كان يقرر في مادته الاولى : « الدين الرسمي لايران هو الإسلام الشيعي » ، وفي مادته ٨ بأن « مواطنيّ ايران هم متساوون امام قوانين الإمبراطورية » . فإن القانون الإنتخابي هو الذي كان يمنح نائبين للمسيحيين وواحداً لليهود (اي ٨٠,٠٠٠ شخص ، تسعون بالمائة منهم في طهران ، متأصلون في بلاد فارس منذ ٢٥٠٠ عام ولا يتكلمون على وجه العموم غير الفارسي) ، واخيراً نائباً واحداً للزردشتيين (عندهم ٣٠,٠٠٠ في ايران نصفهم في طهران ، مقابل ١٠٠,٠٠٠ في الهند وبعض الآلاف في اوروبا) .
وكان الارمن هم اكثر الذين قاسوا بعد البهائيين (٣٠,٠٠٠ في ايران) ، على ما يبدو ، من هجمات السكان التي اتسمت بها بدايات الثورة ، على الرغم من نداءات الخميني وقادة آخرين لاحترام الاقليات . ورغماً عن الشفقة في مستقبل بطريركهم المونسنيور ارداك تاعابيتيان ، فإن عدداً منهم ، من اغناهم ، آثروا ، ككثيرين من اعضاء الطائفة اليهودية ، الهجرة . حقيقة إن قلق غير المسلمين كانت تغذيه شرعاً نوايا القادة الدينيين الجدد المتجلية ازاءهم منذ زمن طويل . فإن مقاطع كتاب الخميني من اجل حكومة إسلامية (فيول ١٩٧٩) الذي يعالج صراحة وضع المواطنين غير المسلمين في دولة مسلمة تقتضي دون لبس بالعودة إلى المبادىء والمواقف في الماضي . فغير المسلمين يستطيعون ممارسة دينهم شريطة الاعتراف بسيادة الإسلام ودفع ضريبة الجزية والامتناع عن التدخل بشؤون المسلمين . وبعد حقبة طويلة من الإيديولوجية العلمانية والقومية فإن رجعة كهذه إلى الوراء بدا لهم تحملها ، صعباً لا شك بعض الشيء .

٤ ـ الاكراد ، أو التأكيد الصعب لأمة من الشظايا :

يشكل تأكيد القومية الكردية ، في ايامنا ، مشكلة سياسية بالنسبة لبلدان ثلاثة من الشرق الادنى هي تركيا والعراق وايران ، بالنظر إلى أن البلدان الأخرين اللذين تلتقي فيهما تجمعات كردية على جانب من الأهمية وهما سوريا

والاتحاد السوفياتي ، فإنهما غير معنيين بهذه النزعة الانفصامية الكردية ، إلا بصورة هامشية . فإذا ما اخذنا بعين الاعتبار هذه الانفصامية فإننا نفهم بسهولة أن تعيين حدود الـ « كردستان » نفسه ، المنطقة المطالب بها من الاكراد ، وإنما معتبرة من الدول القائمة جزءاً من تراث كل منها القومي ، هي مشكلة سياسية من الدرجة الاولى . فإن تعيين الحدود هذا قد جُعل دقيق الحساسية إلى حد ان اسم كردستان ـ بلاد الاكراد ـ لم يكن ابداً بلد دولة مستقلة معينة الحدود بتخوم سياسية ، كان قد عاش داخلها نمط من السكان ، إن لم يكونوا متجانسين فعلى الاقل كانوا باكثريتهم ينتمون لاصل عرقي واحد . وإذا كانت بعض المناطق الكردية تبرز جيداً طابعاً عرقياً مسيطراً ، فإن مناطق اخرى بالمقابل ، ليس الاكراد فيها سوى اقلية هامة مختلطة بجماعات عرقية اخرى . وهذا ما كانت عليه حالة الهضبة الارمنية قبل ان يجرى تفريغها في جزء كبير منها من سكانها الارمن فيصبح الاكراد فيها عندئذ الاكثرية . ولعدم توافر القدرة على تقديم تعريف مرتكز على حدود عرقية واضحة ـ وهو مسلك يستخدمه من جهة اخرى ، للتصدي اليوم سياسات تشتت الاكراد ـ فلا بد من الاكتفاء بتعداد المناطق التي نلتقي فيها بجماعات هامة من السكان الاكراد . ففي تركيا حيث يوجد القسم الأهم (ستة ملايين تقريباً) فإن الاكراد يسكنون فيها سبعة عشر مقاطعة (أي ٣٠ ٪ من الارض التركية) ، متجمعين بخاصة في شرق البلاد . وفي الاتحاد السوفياتي (حوالي ٢٠٠,٠٠٠) يتموضعون في جمهوريات : ارمينيا واذربيجان وتركمانيا . وفي العراق (من ٢ إلى ٣ ملايين) هم شديدو الكثافة في الشمال : في ولايات السليمانية واربيل وكركوك ودوهوك . وتحتوي ألوية خانقين ومندلي كما تحتوي العاصمة بغداد على كثير من الأكراد. وفي إيران (نحو ثلاثة ملايين) فإن لواءات اذربيجان وهاشاري وبختاري وكردستان وكيرمنشاه وخوزستان ، (رأس سلسلة زاغروس) هي الكثيفة منهم ؛ وهناك ايضاً جيوب منهم في فارس وفي مازانداران . أما في سوريا حيث تقلصت الاقلية إلى حدود (٣٠٠,٠٠٠) فإننا نجدهم في الشمال من البلاد (الجزيرة) وفي الشمال الغربي وفي دمشق (حي الصالحية) .

ما يزال اصل الاكراد التاريخي يطرح اليوم مشكلة على علماء الجنس الكردي . بالنسبة لبعضهم (البروفسور مينورسكي) قد يكونون السلالة المباشرة للميديين ، الشعب الهندي - الاوروبي (ايراني) ، الذي بعد ان احتل منطقة جنوب بحيرة أورمياه ، في القرن الثامن قبل الميلاد ، اسس ميديا (اذربيجان في ايامنا) ، انتشر نحو الغرب (سقوط نينوى الاشوريين امام الملك الميدي كياكزاريس حليف البابيلونيين في عام ٦١٢ ق . م .) ويرى آخرون (البروفسور مار) في الاكراد محصلة للاختلاط بين هؤلاء الفاتحين الميديين انفسهم بشعب الكاردوخيين الاصلي (الأورارتيون) ، وهو شعب من آسيا السالفة التي سبق لنا أن رأينا دورها في التركيب العرقي الارمني . فيكون الاكراد على هذا النحو وثيقي القرابة جداً بالارمن[١٣] . وأياً ما كان من الأمر فإن الخاصية الفارسية في الاكراد والاسهام الميدي (على شكل أو آخر) لم يعودا منكرين اليوم . فاللغة تتضمن ثلاث لهجات هي : الكورمانديجي وتسمى احياناً خطأ زازا يتكلمها ٦٠٪ من الاكراد ، والسوراني أو الموكرياني ، ويتكلمها ٣٠٪ واللورياختياري (١٠٪) التي ، بخلاف اللهجتين السابقتين ، لا تكتب[١٤] .

من وجهة النظر الدينية ، الاكراد هم بمعظمهم من المسلمين السُّنة ، واقلية شيعية . وتُدرج غالباً في عداد الاكراد الفرقة اليزيدية وعددها ٧٠,٠٠٠ نسمة . وهناك أخويات دينية هامة تُدخل بينهم ، عُرفت دائماً بتطلعها إلى دور سياسي مثل أخوية القادرية التي تنتسب إلى عبد القادر الجيلاني (١٠٧٨ - ١١٦٦) وهو كردي الاصل ، والأخوية النقشبندية ، وهي فرقة صوفية ، مؤسسها محمد بهاء الدين البخاري (١٣١٧ - ١٣٨٩) يرجع بأصله إلى منطقة بخارى (في الاتحاد السوفياتي اليوم) ، المنتشرة في سوريا وتركيا وايران والاتحاد السوفياتي وحتى إلى الهند والصين . والنوركولار وهم جماعة اخرى منشقة من النقشبندية . واخيراً اهل الحق أو « اهل الحقيقة » أو « العدل » ، وهم يشكلون فرقة شيعية لها عقيدة وعبادة خاصتان بها . تعترف بسبعة تجسيدات إلهية (احداها علي) يصاحبها في كل مرة اربعة ملائكة تمثل الصفات الإلهية . وقد حددت هذه التجسيدات دورات ايقاعية لتاريخ الفرقة .

ويقر اهل الحق بالتناسخ . وعلى ظهور خيولها في ايران والعراق وتركيا متنقلة ، تشمل الطائفة القبيلة الكردية الهامة : السنجابيين (في ايران) وعشائر الكلهور (مينشي) والغوران . وفي تركيا يعتبر بعض الكيزيلبا منها[١٢] .

II ـ التكون القبلي البطيء للقومية الكردية

واجه الاكراد إبان الفتح العربي المسلم ، في القرن السابع القبائل العربية بمقاومة شرسة ولا سيما بالنسبة لفتح مدن الموصل وتكريت (٦٠٧ ـ ٦١٦) وارمينيا الجنوبية . كانت دوافع هذه المقاومة انعكاساً عادياً لقبائل رحّل في وجه مجتاح قادم لمزاحمتها على المراعي وناشد إلى فرض شريعته عليها ، اكثر منها رد فعل للدفاع القومي أو الديني . وفيما بين هذا الفتح العربي ومجيء المغول يختلط تاريخ الاكراد بتاريخ سلالات الامراء الاكراد العديدة الذين حكموا بصورة عارضة على عدد من الولايات . فاسرة الشدّادين ، التي نشأت حوالي عام ٩٥١ حكمت من ١١٣٦ إلى ١١٦١ ومن ١١٦٥ إلى ١١٧٤ . في عانة عاصمة البغراتيديين الأرمن السابقة . وكان الرعايا في غالبيتهم من الارمن . والحسّانويون (٩٥٩ ـ ١٠١٥) والمروانيون (٩٩٠ ـ ١٠٩٦) وبنوعناز (٩٨٦ ـ ١١١٦) والحزارسبيون (١١٤٨ ـ ١٣٣٩) اقتطعوا كذلك امارات لهم . وكان اكثر تلك السلالات الكردية حُظوة الايوبيين (١١٦٩ ـ ١٢٥٠) التي اسسها صلاح الدين التي بسطت سلطتها على مصر وسوريا وجزء مما بين النهرين ومنطقة خيلات (بحيرة فان) معتمدة على جيش ، معظمه من الاتراك . وكان ولاؤه ، النظري إلى حد ما ، ينصرف إلى خلفاء بغداد . ومع الايوبيين تترك الاكراد اول وأثمن فرصة تفلت من ايديهم من شانها أن تعطي لهم فيها مناسبة تكوين دولة كردية دائمة .

وبمجيء المغول في القرن الخامس عشر اصبح دور الاكراد اكثر انطماساً . حاول اثنان من زعمائهم مقاومة هولاكو في الاستيلاء على بغداد ، في حين قادة اكراد آخرون مثل سليمان شاه يدعمون الغزاة . وسقطت اكثرية الولايات التي يقطنها الاكراد تحت سيطرة المغول ، ولم يثبت في الاحتفاظ

بحقوقهم إلا بعض الزعماء الاكراد . كما أن التركمان لعبوا دوراً مشؤوماً بالنسبة للاكراد بالعمل الجهيد على افناء عائلاتهم الكبرى . وجعل قدوم الدول التركية والفارسية تكوين دولة كردية مستقلة اشد صعوبة . بيد أن عدداً من السلالات شبه المستقلة والاقطاعيين التابعين ورؤساء العشائر الاقوياء تقريباً استمر باقياً في حالة من الفوضى المزمنة التي كانت تميز الإمبراطوريات التركية والفارسية . وبعد اندحار الاتراك امام فيينا عام ١٦٨٣ شددت الهيمنة التركية قبضتها على الإقطاعيين والأمراء الاكراد الذين راح استقلالهم الذاتي يتناقص تدريجياً حتى إذا جاء القرن التاسع عشر فإذا به لم يعد إلا ذكرى . وحدث التطور نفسه في ايران ، على الرغم من الفترة المعترضة من حكم الامير الكردي كريم خان زند (١٧٦٠ - ١٧٧٩) بسيطرته على العرش الفارسي . وقد اسقطه الكاجار خصومه ، بفضل دعم القبائل الكردية (موكري واردلان) . وثمة فرصة ثانية اضاعها الاكراد على هذا النحو في تكوين دولة لهم . ذلك أن الاتراك والفرس ، في امبراطوريتيهم الخاصتين بهم ، اناطوا ، من هنا ومن هناك ، بدافع انفعالهم بأهلية الاكراد الحربية ، بزعمائهم ، غير وظيفة الحاكمية ، دوراً في الدفاع عن الحدود . ومن ها هنا اصل القرار التركي في إدخالهم المكثف بعد عام ١٥١٤ للقبائل الكردية إلى ارمينيا على التخوم بين فارس وجورجيا ، الأمر الذي ساهم كذلك في توسيع مدى الإمتداد الكردي . فقد كان من المفروض أن هذه القبائل المعفاة من أية ضريبة لقاء الخدمات المقدمة ، أن تشكل ميليشيا دائمة في خدمة الدولة التركية والدفاع عن حدودها وأن تمارس ضغطاً مستمراً ثابتاً على العنصر المسيحي الذي كان ولاؤه يبدو غير مؤكد . وكان التساكن في الهضبة الارمنية العليا مع عنصر الفلاح الارمني كثيراً ما يكون قائماً على التنازع : كان تعسف البكوات الاكراد يجرد الارمن اراضيهم ويحولهم إلى أكارين وعاملين في اراضيهم نفسها الخاصة بهم . وكان قطع الطريق والصراع على الكلا يرعيان مناخاً من العداوة .

ولقد طبق نظام الميليشيا الكردية في ارمينيا كذلك على كردستان الجنوبية (مقاطعة العراق) حيث قدمت قبيلة بابان الكردية خدمات عظيمة للباب العالي

في صراعه مع الفرس . وعلى الجانب الآخر من الحدود كان سادة الفرس يعتمدون ايضاً على مزايا الاكراد الحربية لمقاتلة الاتراك . فإن شاه عباس ونادر شاه وفتح علي شاه يدينون للاكراد ، الذين ، كانوا يشكلون القسم الأعظم من قواهم المسلحة ويحتلون مراكز عليا في القيادة ، بإنتصاراتهم على الخصم التركي . وتميزت في ذلك قبيلة موكري الكردي على وجه أخص . كان من بين افرادها قائداً عاماً للجيش الفارسي هو : عزيز خان سردار . وفي القرن الثامن عشر رثى احد كبار الشعراء الاكراد احمد خاني ، بصفاء ، في احدى قصائده (ميم - أو - زين) ذلك الاسراف في هدر الدم الكردي في خدمة قضايا قومية اجنبية : « هؤلاء الاكراد الذين ، بالسيف فازوا بالمجد .. كيف جرى أنهم كانوا محرومين من دار الدنيا وخاضعين للآخرين ؟ إن الاتراك والفرس محاطون بأسوار من الأكراد .. ففي كل مرة يجيء فيها العرب والأتراك والجيوش .... إن الاكراد هم الذين يغرقون بدمائهم . وإذ هم دائماً متفرقون ، دائماً على خلاف فإنهم لا يذعنون لسلطان واحد منهم .. فلو إننا توحدنا ، إذاً لأصبح هذا التركي وهذا العربي وهذا الفارسي خادمين لنا »[١٦] . إن الخلاف والتشتت والخصومات القبلية ونزع النزعة القومية التي يقوم بها الإسلام عرفت شعوب اخرى ، بالمقابل ، كالاتراك والعرب الإستفادة منه بصورة أفضل كثيراً لأغراضها القومية .. كلها عوامل ساهمت في العمل من الاكراد امة لا دولة لها .

ولم تتجل القومية الكردية إلا مؤخراً ، في القرن التاسع عشر ، مختلطة ، من جهة اخرى ، في البداية بتجليات الروح الإستقلالية أو الطموح الشخصي لدى المشايخ . ظاهرة خاصة إلى حد ما بالاكراد جديرة بلفت النظر وهي أن سلطة هؤلاء المشايخ كان يخالطها احياناً بادىء ذي بدء اصل ديني ، ثم إنهم على أثر ذلك صاروا رؤساء قبائل . وافضل مثل على ذلك هو مثل الشيوخ البرزانية . وقد جرى قمع ثورات تلك الإمارات الكردية التي هبت دون خطة جماعية بسرعة : ثورة محمد باشا (١٨٣٩) ، ثورة بادير خان بك (١٨٤٣ - ١٨٤٦) ، ثورة يزدان شير (١٨٥٣ _ ١٨٥٥) . ومن المتفق عليه الإعتراف

باول دلالة على القومية الكردية في المحاولة (الفاشلة) التي قام بها الشيخ عبيدالله ، المقيم في تركيا ، لتكوين دولة قومية كردية ، في الأرض الفارسية ، تحت حماية الباب العالي (١٨٨٠) .

كان على تلك الطموحات أن تجد تكريساً لها إبان توقيع معاهدة سيفر في آب / اغسطس ١٩٢٠ ، أول وثيقة دبلوماسية تنادي « بالإستقلال الذاتي المحلي للمناطق التي كان يسود فيها العنصر الكردي ، وهي المناطق الواقعة شرقي الفرات، جنوب الحدود الجنوبية لأرمينيا ، على النحو الذي تحديدها فيما بعد ، وإلى شمال حدود تركيا مع سوريا وما بين النهرين » (البند ٦٢ من القسم الثالث ، المكرس لكردستان) وكانت جميع المسائل المتنازع عليها مع الأرمن حول تعيين حدود المناطق الإقليمية خاصة ، كانت قد سويت من قبل (كانون أول / ديسمبر ١٩١٩) باتفاق بين الطرفين ، المعتبرين تركيا كعدو مشترك وطارحين أسس التعاون بين الشعبين . والأهم أيضاً أن المادة ٦٤ كانت تشرط أن لا تستطيع تركيا معارضة طلب الإستقلال الصادر عن أغلبية من السكان الأكراد في مهلة سنة . وكان من شأن معاهدة لوزان ، كما هو معروف ، أنها جعلت أحكام نصوص معاهدة سيفر لاغية . فإن مادتها الـ ٣٩ المكرسة لحماية الأقليات في تركيا لم تكن تعني حتى الأقليات المنتمية للإسلام ، إذ أن الوفد التركي كان قد أعلن بأن هذه الأقليات « راضية تمام الرضى عن مصيرها في تركيا » . بقيت فحسب مشكلة ولاية الموصل التي عهد بها من قبل عصبة الأمم إلى الإنتداب البريطاني لمدة ٢٥ عاماً . وفي عام ١٩٢٦ ثبّت موافقة ثلاثية إنجليزية ـ تركية ـ عراقية ، الحدود المشتركة بين العراق وتركيا ، التي كانت إلى ذلك الحين غامضة وربطت الموصل رسمياً بالعراق ، كما كان البريطانيون يرغبون . وكان هذا الإيثار البريطاني مبرراً بالرغبة في تزويد الدولة العراقية بموارد بترولية من منطقة الموصل وبتخليص هذه الموارد نفسها ، دفعة واحدة ، لسيادة دولة كردية مستقلة يحتمل قيامها ، يستحيل السيطرة عليها جراء جرأة الزعماء الأكراد وتزايد عدائهم لسياسة بريطانية كثيرة التعرض للتغيّرات ، وهكذا انطلاقاً من عام ١٩١٩ قاد الشيخ محمود ، من قبيلة البارزنجيا ،

المعيّن حاكماً للموصل من قبل البريطانيين ، كفاحاً ضد الإنجليز دام حتى عام ١٩٣١ وتجلى في عـدة ثـورات مـسلحـة (١٩٢٢ ، ١٩٢٣ ، ١٩٢٦ ، ١٩٢٧) ، تم قمعها جميعها بتدخلات من سلاح الطيران الملكي Royal Air Force . وفي تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٢٢ نودي بهذا الشيخ محمود نفسه ، رئيساً « لكردستان مستقلة » ، تضم المناطق الكردية من العراق ، بعاصمة لها هي مدينة السليمانية وبـ « جيش قومي كردي » للدفاع عنها ، مشكل من عناصر قبلية . وفي آب / أغسطس عام ١٩٢١ قاطع الأكراد الاستفتاء الذي جرى على فيصل ملكاً على العراق ، منوهين بذلك عن معاداتهم للإنـدراج في العراق . وشهدت فترة ما بين الحربين ، بثورة الشيخ أحمد البرزاني ، الدخول المجلجل لشيوخ قبيلة البرزاني إلى الساحة السياسية التي كان من شأنهم أن يحتلوا طليعتها حتى أيامنا هذه أحدهم بعد الآخر . فاستقرت حالة من التمرد المسلح مزمنة في الكردستان العراقي حتى الحرب العالمية الثانية (١٩٣٣ ، ١٩٣٥ ، ١٩٣٧) .

وفي تركيا ، عولجت المسألة الكردية منذ بداية الحرب العالمية الأولى بصورة جذرية من قبل السلطات . ففي الحين نفسه ، الذي كانت فيه فيالق كردية - منها فيلق الخيالة الكردي الشهير « الحميدية » الذي أنشيء عام ١٨٩١ - تقاتل الروس إلى جانب الأتراك ، أعطى الأمر ، تحت غطاء التقهقر أمام التقدم الروسي ، بتطبيق خطة ترحيل مكثف للسكان الأكراد من النوع الذي حل بالأرمن[١٨] . ولسوف يكون الأكراد ، الذين سيمكنهم النجاة من تلك الترحيلات في وسط معادي ، مشتتين ، في جميع الأحوال ، في جميع القرى التركية ، منفصلين عن رؤسائهم التقليديين ، « فاقدي الجنسية » إذا صح القول . ويقدر أنه من الـ ٧٠٠,٠٠٠ شخص الذين كانوا معرضين لهذا الإجراء قد قضى نحبهم ستمائة ألف .

وخشية منهم ، أمام صعود القومية التركية من أن يحل بهم نفس المصير الذي حل بالأرمن ، أنشأ الأكراد عام ١٩٢٢ ، في أرضروم لجنة استقلال كردية . وبعد إلغاء مصطفى كمال للخلافة (١٩٢٤) شاركت اللجنة في إعداد

انتفاضة عامة وضعت تحت إدارة الشيخ سعيد وهو كردي رئيس أعم أخوية صوفية من النقشبندية ، فأعطى للثورة المسلحة هدفاً دينياً دقيقاً : بعث الخلافة بعد إسقاط النظام الكمالي ، جامعاً بهذا إلى تأييد قضيته أتراكاً بوجه خاص أتقياء . لم يكن الشيخ سعيد هذا يتمتع بأي شيء من صفات القديس ، فإن كثيرين من مشايعيه تخلوا عنه أمام وحشيات إرتكبتها جيوشه بحق أشخاص لم تكن لهم أية علاقة بالسلطات التركية . وانقضّ القمع التركي على القرى الكردية (نيسان / أبريل ١٩٢٤) ، فتمّ تخطيط ودك ٢٠٦ منها ولقي ١٥،٠٠٠ كردي في ذلك مصرعهم . وحلّت الجمعيات الكردية وحرّم عليها العمل ، ومنع الأكراد من الاحتفالات والإجتماعات وأقفلت جوامعهم وحظر عليهم إرتداء اللباس القومي التقليدي . فآثر عديدون من الأكراد الهجرة إلى إيران وإلى العراق . أما الإتحاد السوفياتي فقد أغلق في وجههم حدوده . وفي عام ١٩٢٧ إنفجرت ثورات مسلحة (الثورة الي قادها إحسان نوري وهو ضابط تركي قديم ، في ضواحي جبل أرارات) ، وفي عامي ١٩٣٠ و ١٩٣٧ (ثورة سيّد رضا ، وهو شيخ آخر من شيوخ النقشبندية في درسيم ـ طونديجلي) . وبعد هذه الثورة الأخيرة ، التي تجلت فيها لأول مرة وحدة ما للأكراد (بالتقاء أكراد تركيا وأكراد سوريا بتشجيع من فرنسا) لزمت الجيوش الحكومية مكانها لفرض الإدارة المدنية على المنطقة . وبالتدريج جرد الأكراد من أسلحتهم ، وأصبحت اللغة التركية إجبارية ، في حين إتخذت إجراءات معينة للبدء بتفكيك الروابط القبلية في تلك القائمقاميات جميع المشايخ أبعدوا ، وألغيت جميع ألقاب الشرق الكردية ، والقبائل ، وقد نشطت على هذا النحو ، شتّت على قائمقاميات عديدة (قانون ٥ أيار / مايو ١٩٣٢ حول تنزيح الأكراد ، الأخذ من جديد بأحكام القانون المطبق عام ١٩١٤) . حتى عبارة « كردي » نفسها أُبطلت من المصطلح الرسمي وأصبح الأكراد وفقاً للتعبير الذي صار شهيراً هم « الأتراك الجبليون ، وقد نسوا التركية لغتهم الأصلية ، لغة الأم » . وأخمدت السلطات التركية أي لون من ألوان الإعلام بمقاومة الأكراد المسلحة التي عارضوا بها هذه الإجراءات .

في سوريا كان الأكراد ، المقدر عددهم بـ ٢٥٠,٠٠٠ يشجعون من قبل السلطات الفرنسية على التفكير بعبارات الإستقلال الكردي ، ولكن إذا كان قد سمح بتنظيماتهم السياسية الخاصة بهم وبعملهم الثقافي (إصدار مجلة هاوار مثلاً) ، إلا أن حريتهم السياسية لم تكن شاملة كاملة . فضلاً عن أنه لم يكن في وسعهم حمل السلاح . وإذ لم يكونوا على تماس كثير مع أكراد العراق فإنهم كانوا قليلي التأثر بمجريات الأحداث فيه . وبالمقابل إحتجوا بحدة على إرهاب الأتراك ووحشياتهم ضد الأكراد (نساء وأطفال وشيوخ محتجزون في الكهوف أو يحرقون أحياء في الغابات) إبان قمع ثورة درسيم المسلحة (برقية بكري قوطرش إلى عصبة الأمم)(١٩٦) .

وأما في إيران فإن حالة الأكراد كانت دوماً مختلفة بعض الشيء عن حالتهم التي ضَقَتْ لهم في تركيا . فلم يكن ليفوت الحكومة أن تشدد على ما بين الشعبين الايراني والكردي من « قرابة » عرقية وعلى ما بينهما من تجانس ، يشهد عليها أقدم التواريخ . إلا أن طهران لم تكن أقل حدة في تدخلها لقمع كل ثورة كردية: ثورة خليل آغا جيلاني من جهة آرارات ، وثورة إسماعيل آغا سيمكو (زعيم قبيلة شيقاق) ، الذي تمرد في أعوام ١٩٢٠ و ١٩٢٦ و ١٩٣٠ وثورة جعفر آغا سلطان عام ١٩٣٢ . فجميع هذه الثورات ، وإن كانت تنتسب إلى القومية الكردية . وُصفت من قبل السلطات الإيرانية بأنها « أعمال قبلية » يدفعها الطموح الشخصي لرؤساء قبائل . وعلينا أن نتأكد من أن هذا أو ذاك من التعليلات لا ينفي أحدهما الآخر ، إذ أن تعليل سيطرة رؤساء القبائل وتعليل القومية كثيراً ما لا يفترقان إجتماعياً في التاريخ حتى القريب جداً منه للقومية الكردية . في جميع الأحوال ، إن الجانب « القبلي » ليس في وسعه أن يوفر حجة لإنكار حقيقة القومية الكردية الواقعة ، على النحو الذي يجري السعي إليه غالباً .

بعد عام ١٩٣٠ باشر الجيش الإيراني الجديد ، وقد صار أكثر تشبثاً في أسسه ، إختراقاً منظماً لجبال الأكراد حيث قام بشق الطرق وإنشاء مراكز شرطة دائمة . واستقدم المشايخ الذين لهم بعض التأثير أو الذين يستشم منهم ميولاً

إنفصالية ، إلى طهران كرهائن تقريباً ، أو يوضعون في إقامة تحت المراقبة خارج مناطق نفوذهم القبلي ، في حين اتخذت من جهة أخرى إجراءات تطبيق لتثبيط أية ظاهرة قومية ، فقد عمل على هجر كل شيء من لغة وعادات وملابس نوعي خاص بالأكراد وكل شكل من أشكال التمييز الثقافي من شأنه إبراز صفة خاصة بالأكراد .

١ - جمهورية ماهاباد الكردية المستقلة :
(كانون ثاني / يناير ، تشرين ثاني / نوفمبر ١٩٤٦ /(٢٠) :

كان لا بد للحرب العالمية الثانية من أن يكون لها تأثير كبير على القوى الكردية في إيران . لقد جعل دخول الإتحاد السوفياتي الحرب في حزيران / يونيو ١٩٤١ من إيران ممراً ممكناً للإمدادات من الأسلحة الواردة بطريق الخليج الفارسي إلى الإتحاد السوفياتي التي يزوده بها الحلفاء . وزيادة على ذلك كانت إيران تملك موارد بترولية عظيمة . وبالنظر إلى أن الشاه رفض طرد البعثة الألمانية وأنه لا يخفي مشاعره المعادية للسوفييت ، تقرر اجتياح مشترك سوفياتي - بريطاني للأراضي الإيرانية ونفذ في ٢٥ آب / أغسطس ١٩٤١ . وفي ٢٨ آب / أغسطس أمر الشاه جيوشه بوقف إطلاق النار وتنازل لصالح إبنه ، محمد رضا بهلوي . فاحتل البريطانيون نقاطاً رئيسية جنوب خط سرداشت ، سابكيز وزانجان في حين إحتل الروس المنطقة الواقعة إلى الشمال من هذا الخط . وتم توقيع معاهدة ثلاثية بين إيران وبريطانيا العظمى والإتحاد السوفياتي ، حددت بأن هذا الإحتلال ينتهي بعد نهاية الحرب بستة أشهر .

ولم يلبث السوفييت في المنطقة الشمالية التي يحتلونها من إيران أن عملوا على تنمية دعاية هدفها صهر الأكراد بسكان أذربيجان في حركات ذات مستقلة ذاتياً وموالية للشيوعيين من شأنها أن تختار فيما بعد الإندماج في الإتحاد السوفياتي .

ولم تكن مهمة عملاء السوفييت سهلة في محاولتهم لمذهبة الأكراد بخلاف ما كان يجري في أذربيجان . كان زعماء القبائل الكردية يحذرون كل ما

هو قريب من الكردية فما بالك إذا لم يكن مسلماً ، وكان يجسد النزعة الشيوعية الكافرة . وطلب عدد كبير منهم الإنتقال إلى المنطقة البريطانية ، فرفض طلبهم . ونما تأثير الإيديولوجية السوفياتية بصورة خاصة في وسط الشباب المثقف القومي المنحدر من البورجوازية الصغيرة التي فككت روابطها القبلية السكنى في المدن .

في أيار / مايو ١٩٤٣ ، بعد هجوم جماعة من الأكراد على مركز البوليس الإيراني في مدينة ماهاباد (إلى الجنوب من بحيرة ريزايه) ، إختفت منها السلطة الإيرانية تماماً . وكان الزعيم السياسي والديني المسيطر في ماهاباد وهي مدينة . تعد ١٥,٠٠٠ نسمة . هو قاضي محمد . وكان يستفيد من دعم عدة تنظيمات كردية موجودة : الـ « كوموﻻ » (إختصار لـ « كوموﻻ إزهيان إكوردستان » أي لجنة الحياة في كردستان) والـ « رازقاري كورد » (أي الخلاص الكردي) . وفي عام ١٩٤٥ أكره المللا مصطفى البرزاني بعد أن قاتل طيلة العام بأتباعه وحلفائه البالغ عددهم تسعة آلاف القوى المسلحة العراقية ، على الإنكفاء بجيوشه إلى ماهاباد حيث استقبله بما لا يخلو من شيء من الحذر قاضي محمد . والحقيقة أنه كان يُرتاب في أمره ، من ناحية أنه أراد بإفراط اللعب بالورقة البريطانية للإستقلال الكردي ، ومن جهة ثانية أنه قليل القابلية للتسامح في منافسة زعيم آخر . وبصورة سريعة انتقلت السلطات في ماهاباد من اختيار الحكم الذاتي إلى اختيار الإستقلال : وعلى الرغم من دعوات الإتحاد السوفياتي اللبقة إلى الحذر والتروي فإن قاضي محمد نادى بالاستقلال الكردي في ٢٢ كانون الثاني / يناير ١٩٤٦ ، مرتدياً بزة سوفياتية ومعتمراً عمرة دينية كردية في مدينة ماهاباد . وفي ١١ شباط / فبراير من نفس العام سمّيَ قاضي محمد رئيساً لـ « جمهورية ماهاباد » . وكانت سيادة الجمهورية الجديدة تمارس على أرض تشع إلى مدى ثمانين كيلومتراً تقريباً حول ماهاباد . وشاءت الحكومة الجديدة أن تكون ممثلة للأكراد في جميع البلدان وحاولت أن تجتذب إلى ماهاباد ممثلين من تركيا ومن العراق ، ولكن بدون كبير نجاح . ومع أن عدداً من الـ « منافسين » ، أدخلوا على هذا الشكل في الحكومة ، فإن تآلفها لم يكن

حقيقة على مستوى طموحاتها لتمثل « كردستان الكبرى » . فإن منازعات حدودية دفعتها إلى مناداة الدولة الأذربيجانية المتكونة هي الثانية حديثاً والتي كانت تنشد الهيمنة على الجمهورية الكردية التي شجعها الإتحاد السوفياتي الذي يرى اقتراب اللحظة التي لا بد له فيها ، وفقاً للميثاق الثلاثي ، من سحب جيوشه من إيران . وقام بذلك في ٩ أيار / مايو ١٩٤٦ ، تاركاً الجمهوريتين تواجهان مصيرهما . وكانت وسائل الدفاع الوحيدة لدى جمهورية ماهاباد تتكون من جماعات من المشايعين المسلحين لمختلف مشايخ القبائل الذين أظهروا ولاءهم للجمهورية الجديدة . ولكن بالنظر إلى أن هؤلاء الأنصار لم يكونوا موثوقين جداً فإن الحكومة ركزت جميع جهودها في خلق جيش نظامي غير واف بالغرض إلى حد بعيد ، ذلك أنه إذا كان تلقى من الإتحاد السوفياتي أسلحة وعتاداً حربياً وقنابل مولوتوف ، فما من شيء ، بالمقابل كان يشير إلى العمل على توفير دبابات له أو تزويده بمدفعية ثقيلة ، وأقل من ذلك أيضاً مساعدة مالية سوفياتية . وعلى الرغم من رغبتها المؤكدة حق التأكيد في تكوين دولة بالمعنى الحديث للعبارة فإنه لم يكن أمام الجمهورية الصغيرة اختيار آخر غير أن تتسامح بأرفع درجة من الإقطاع الداخلي . وكثيراً ما كان المستشارون السوفييت في ماهاباد يظهرون تشككهم الشديد في إخلاص شيوخ القبائل للجمهورية . كانوا على صواب ، ذلك أنه ما إن اجتاحت الجيوش الإيرانية ، المستقدمة على عجل من حكومة طهران ، جمهورية أذربيجان المجاورة (تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٤٦) حتى تخلت أكثرية القبائل الكردية عن الجمهورية ، ببساطة ، لضعف المبرر لها أو لخيبة أملها بفقدان احتمالات الربح ، عن الجمهورية . وبقي البارزانيون في ماهاباد وحاولوا الصمود بالمدينة في وجه المهاجم الإيراني إلا أن الملا مصطفى البرزاني قرر أمام طبيعة الحالة الكربة الميؤوس منها إلى حد ما ، الإعتصام بمنطقة ناقاداه ، على مقربة من الحدود العراقية . ولدى تعرضهم لهجوم الطيران الإيراني المكثف إضطر البرازانيون إلى مغادرة منطقة ناقاداه في شباط / فبراير ١٩٤٧ . وبانكفائهم إلى العراق اعتقل الزعماء منهم ووضعت القبيلة بأكملها تحت المراقبة . وتمكن الملا مصطفى

من الإقلات وفي أيار / مايو ١٩٤٧ نظم انسحاب أنصاره نحو الأراضي السوفياتية . فقد أثر ـ وفقاً لأقواله ـ على دعوة الحكومة البريطانية للإقامة في بريطانيا العظمى ، الحمى السوفياتي بسبب قربه الشديد من الأراضي الكردية وكان عليه أن يبقى في هذا الحمى مدة إحدى عشرة عاماً .

في العقد الذي تلا عام ١٩٤٧ عززت السلطات الإيرانية والعراقية قبضتها على المناطق الكردية الداخلة في أراضي كل من البلدين . أما وقد كانت تفتقد لزعامات قوية فإن القومية الكردية خمدت جذوتها ولم يذكر لها سوى إضطرابات طفيفة . إلا أنه كان من شأنها في نهاية العصر أن أظهرت من جديد نزعة قتالية في العراق وفي تركيا .

٢ـ التنظيمات السياسية الكردية :

رأينا الدور المهم الذي قام به رؤساء القبائل للتعبير عن القومية الكردية الناشئة . إن الطموح الشخصي لم يكن بالتأكيد غائباً عن دوافعهم ولكن القومية الكردية بدونهم كانت ستكون عديمة الوسائل العسكرية الضرورية للضغط على الحكومات المركزية . فقد أفادت ثوراتهم المسلحة المتتالية هنا وهناك من دعم الحركات السياسية المؤسسة منذ مطلع القرن العشرين والتي كانت تجند عناصرها أساساً من الأنتليجنسيا في المدن من البورجوازية الصغيرة ومن حلقات الضباط الأكراد باستثناء تام للوسط القبائلي والريفي . وظل عدد المنتسبين لهذه الأحزاب زمناً طويلاً محدوداً جداً ، وإن أصغر الضياع لم تبد تقبلها هي الأخرى كذلك لدعاية تلك التنظيمات السياسية إلا بعد أن أمن الرؤساء الدينيون وشيوخ القبائل ، بصخب كبير ، إعلاء الفكرة القومية ونشرها . وما كان من شأن هذه التبعية النسبية للمنظمات السياسية المتكونة من مثقفين بالنسبة للنخبة القبلية ، أن تتوقف عما قريب . فالقطبية الثنائية لحركة القومية الكردية والطبيعة المركبة غاية التركيب للعلاقة التي نمت بين هذين القطبين ، القطب القبلي والقطب « الثقافي » المديني ، هما وقائع مركزية من أجل فهم المشكلة الكردية .

كان أول تنظيم يطالب بالحكم الذاتي لكل كردستان هو « جمعية من أجل إيقاظ كردستان وتقدمها » (كوردستان طوالي وتركي جمعيتي) ، المؤسسة عام ١٩٠٨ المتأثرة تأثراً بعيد المدى بحركة تركيا الفتاة والمتمحورة حول المطالبة بتمثيل أفضل للأكراد في السلطات القيادية . كذلك رأت أحزاب أخرى النور في الأوساط الجامعية : الـ « جمعية من أجل نشر الثقافة الكردية » (كوردنشري معاريف جمعيتي) ، و « جمعية الأمل الكردية » (هيفي باكورد جمعيتي) . ويمثل العام ١٩٢٧ توقيتاً هاماً في التاريخ الكردي : ففي هذا العام انعقد في باريس أول مؤتمر قومي كردي . فقد صممت مختلف التنظيمات السياسية الكردية التي كانت تثار في هذا المؤتمر أن تنحل في منظمة واحدة هي الـ « خوئيبون » (الإستقلال) التي كان عليها مباشرة إظهار رغبتها في الكفاح من أجل الحكم الذاتي الكردي بإنشاء قيادة عسكرية موحدة وبتأسيس شبكة من مستودعات العتاد الحربي . وفيما بين عامي ١٩٢٧ و ١٩٤٥ تشكلت أيضاً جماعات قومية أخرى ، مثل حزب « هيفا » (الأمل) . وفي أيلول / سبتمبر ١٩٤٢ تشكلت الـ « كومولا » (اللجنة) . وقد سبق ذكرها . بنيت على غرار النموذج السوفياتي من خلايا صغيرة سرية ، في ماهاباد ، المستظلة في حماية السوفييت . وفي نيسان / أبريل ١٩٤٤ الـ « خلاص الكردي » (رازقاري كورد) . إندمجت بالكومولا . وفي آب / أغسطس ١٩٤٦ قرر قاضي محمد ، الذي يسيطر في الخفاء على الكومولا دون القبول مع ذلك على الإنتماء لها ، لكي يحتفظ بحريته الكاملة في المناورة ، تحويل الكومولا إلى حزب ديموقراطي لكردستان) P. D. K الذي لزم تجاهه كذلك مكانته بعيداً عنه . ورفض ملا مصطفى البرزاني على حد سواء الإنضمام إلى الحزب الديموقراطي الكردستاني ، رافضاً أن يساند سوى الحزب الذي أسسه هو بنفسه في شباط / فبراير ١٩٤٥ « حزب الحرية » الذي كان يجند أعضاءه من الوسط القبائلي . وقد امتنع دائماً عن أن يتحالف أو عن يرضى بتضييق هامش حركته السياسية . وكان الحزب الديموقراطي الكردستاني في بيان إعلان قيامه يحدد أهدافه السياسية المباشرة على النحو التالي : تكوين مجلس موقت لكردستان ،

إستعمال اللغة الكردية في اللوائح الرسمية المطبقة على المناطق الكردية تحت السيادة الأجنبية ، حق الحكم الذاتي في الشؤون المحلية ، تسمية موظفين أكراد حصراً في المناطق الكردية ، إنشاء ميزانية كردية ، تجمّع كافة الدخول المحصلة في مناطق كردستان وكان يطالب من جهة أخرى بالحكم الذاتي لهذه المناطق ، متجنباً بعناية التنويه بذكر الإستقلال[٢٦] . وكان يشرحج هكذا جزئياً البرنامج المحدد من قبل أحد الزعماء القوميين الأوائل هو الشيخ عباس سلام برزاني شقيق ملا مصطفى الأكبر . وتأسس الحزب الشيوعي الكردي كذلك في عام ١٩٤٥ . وفي أثناء الوجود الوقتي لجمهورية ماهاباد ، سبق أن ظهرت إنشقاقات عديدة بين مختلف العناصر المجندة في الحركة القومية الكردية . كانت مزوّجة تصوراتهم السياسية والإجتماعية من أعرضها حقيقة ، بدءاً من إقطاعية شيوخ القبائل إلى اشتراكية المفكرين المتطرفة ، مروراً بالقومية الملونة بالإشتراكية الأكثر اعتدالاً للأكراد المتخلعين من قبائلهم العائشين في المدن والأقاليم الكردية . وبعد سقوط ماهاباد إنكفأ الحزب الديموقراطي الكردي P.D.K. إلى العراق حيث كان عليه أن يقيم دائماً ولكن في السرّية . وراح يكرس شطراً كبيراً من طاقاته في بذل الجهد ليخلف المشايخ العشائريين في قيادة الحركة القومية مما أثار مجابهات بين الأكراد ، وخاصة في السليمانية عام ١٩٤٨ حيث وقعت صدامات بين رجال القبائل وزعماء سياسيين متحللين من القبائلية . ومنذئذ إتجهت الهوة النفسية والإجتماعية بين أكراد الجبل وأكراد الوسط المدني المتحللين من القبائلية ، التي ليس من المتوقع ردمها ، إلى المضاعفة بمرادفتها بالتنافس على زعامة الحركة القومية .

وعندما غدا من البديهي عام ١٩٥٤ أن الحركة السياسية الكردية المبكرة قد انشرذمت، إثر القمع الذي أوقعه رئيس الوزراء العراقي نوري السعيد (الكردي الأصل هو نفسه) بجميع أحزاب المعارضة ، فإن حزباً موحّداً ديموقراطياً لكردستان تكوّن إنطلاقاً من بقايا الحزب الديموقراطي الكردستاني P. D. K القديم . فالأعضاء الذين انضموا إلى هذا الحزب الجديد : الحزب الموحد الديموقراطي الكردستاني P. U. D. K (الذي سرعان ما عقد من

جديد في الاستعمال الدارج الحزب الديموقراطي الكردستاني P. D. K) كانوا أساساً من أوساط المدنيين المتحللين من القبائلية ونما الحزب على نحو خاص في مدن بغداد والموصل وكركوك والبصرة التي كان سكانها غير متجانسين ومع أن الحزب يجهر ببعض الأفكار الماركسية - اللينينية إلا أنه ركز جميع طاقاته في المشاكل الكردية ، محترساً مع ذلك ، بفطنة ، من أن لا يطالب في هذه المرحلة الأولى بالحكم الذاتي أو بالاستقلال لكردستان . وكان السكرتير العام لهذا الحزب هو ابراهيم أحمد ، رجل قانون شيوعي من السليمانية سبق أن سمي من قبل عام ١٩٥٢ لتولي هذه الوظيفة في الحزب الديموقراطي الكردستاني P. D. K وسميّ ملا مصطفى البرزاني رئيساً ، حتى من دون أن يكون قد استشير مسبقاً . وكان من الصعب ، وقد أصبح رمزاً للقومية الكردية نفسها وشرط لَمّ الشعث لا مثيل له ، الاستغناء عنه . وفي عام ١٩٥٧ صارت صبغة الحزب الماركسية متزايدة كثيراً بتدفق الأعضاء الأكراد من الحزب الشيوعي العراقي . وقد سبق لمثل هذا التدفق أن سجل في آب / أغسطس عام ١٩٤٦ إبان إنشاء الحزب الديموقراطي الكردستاني P. D. K. . وكانت الروابط بين الحزب الشيوعي العراقي P. C. I والحزب الديموقراطي الكردستاني P. D. K. دواماً موصومة بغموض بالغ ، تارة قائمة على التضامن وتارة أخرى على التنافس المحتدم على صعيد كردستان .

٢ - المسألة الكردية في العراق (١٩٦١ - ١٩٨٣) :

أ - نظام اللواء قاسم وانطلاق الثورة المسلحة (١٩٦١ - ١٩٦٣) :

بدأت الصلات بين قاسم (كردي من أمه) والأقلية الكردية في ظل أفضل التكهنات واستقبل أشد القوميين تطرفاً من الأكراد النظام الجديد بالإيجاب(٢٦) . وقد أشرك قاسم ممثلين عن الحزب الديموقراطي الكردي في الحكومة المشكلة غداة انقلاب ١٤ تموز / يوليو ١٩٥٨ . وأطلق سراح أكثرية السجناء السياسيين الأكراد وفي ٣ أيلول / سبتمبر ١٩٥٨ إستدعى من المنفى ملا مصطفى البرزاني . وسمح للصحافة الكردية بالعودة إلى الصدور فاظهرت أملها في أن ترى أمانيها في الاستقلال الذاتي الإداري والثقافي واللغوي متحققة

في كردستان . وكانت تطالب كذلك بخطة اقتصادية لكردستان توضع موضع التنفيذ ، وتوزيع لأرباح البترول بنسبة السكان . وكان الأكراد ، في السياسة الإقليمية ، يرون بعين الرضى استبعاد قاسم لمشروع الإنضمام إلى الجمهورية العربية المتحدة الذي يطالب القوميون العرب بصوت مرتفع . ففي الحقيقة كان التفاؤل الكردي على مقدار غموضات النظام الجديد . وجاء الدستور المؤقت في ٢٧ تموز / يوليو يحدد أنه « على العرب والأكراد أن يعتبروا كشركاء في صميم وطن واحد وأن حقوقهم القومية في إطار السيادة العراقية معترف بها » دون المضي في الإلتزام قدماً . وراح اللواء قاسم ، من جهته يشدد على فكرة أن كردستان تشكل جزءاً من الأمة العربية ويعارض برفض صريح كل طلب للإستقلال الذاتي لكردستان (الأول بتاريخ ٢٧ تموز / يوليو ١٩٥٨ ، صادر عن الحزب الديموقراطي الكردي) .

من حماس عام ١٩٥٨ لم يعد يبقى شيء للاستقلال الذاتي عام ١٩٦١ : ففي أيلول / سبتمبر كان ملا مصطفى البرزاني ينطلق بثورة مسلحة واسعة المدى على جبهة من ٢٥٠ كم راحت تطول حتى سقوط النظام في شباط / فبراير ١٩٦٣[٣٣] . في أساس هذا التدهور رفض قاسم الذهاب إلى أبعد من بعض الإجراءات المتخذة في الميدان الثقافي (إنشاء إدارة للشؤون الكردية عام ١٩٥٩ في وزارة التربية القومية وكرسي للغة الكرديين في جامعة بغداد ، ولكن لا جامعة ولا راديو ولا مدارس في كردستان) . ويجب أن نضيف إلى ذلك سياسة التلاعب الكبير والإنقسام للقوى القومية الكردية الموضوعة من قبل قاسم للقوى القومية الكردية تحت غطاء التعاون السياسي . فإن الشقاق ، على ما رأينا ، كان كامناً بين القطبين القبلي والموالي للحركة القومية الكردية ؛ ولم يكن أقل حدة داخل القطب القبلي بين مختلف القبائل . وابتداءاً شرع قاسم بتحييد الحزب الديموقراطي الكردي P. D. K وبإضعافه بفرض رئاسة ملا مصطفى البرزاني عليه . إذ لمّا كان هذا قليل الاتفاق جداً مع العناصر الماركسية في الحزب - رغماً عن سنوات إقامته في الإتحاد السوفياتي الإحدى عشرة - لم يلبث أن طبق على اليسار المتطرف فيه سياسة تطهير صارمة جداً كان

من شأنها إضعاف الحزب كثيراً . وبعد أن جعل الحزب الديموقراطي P. D. K. منقاداً للبرزاني شرع قاسم أيضاً بإضعاف قاسم نفسه بإثارة قبائل أخرى مسلحة بعنايته ضده (الزيباريين ، البارادوستيين ، إلخ) . ومنح البرزانيون سلطات غير مألوفة ولا سيما من الشرطة ، في الكردستان القبلي، هدية مسمومة لم يكن في وسعها أن يفوتها إغضاب رؤساء القبائل المنافسة، الذين عوملوا بلا مراعاة من نظرائهم . وقبل أن يخضع الجبل الكردي لقصف الطيران العراقي له بالقنابل، كانت نيران المنازعات القبائلية قد أوقدت بزيادة سلطة البرازيين فجأة وسياسة الإصلاح الزراعي الذي طبقته السلطات بصورة إصطفائية (ثورة البولاريس والبيشداتيس في نيسان / أبريل وفي أيار / مايو ١٩٥٩) . وقد طال هذا الإضطراب القبلي حتى عام ١٩٦٠ . وقبيلة البرزاني نفسها إنقسمت بين موالين للحكومة و « متمردين » ، وهو ما يحكي كثيراً حول ما أثارته سياسة الحكومة من الإنقسام والتفجير . وبعد أن وعى زعماء القبائل هذه الظاهرة ، فإن الأمر آل بهم إلى الإسراع بإرسال وفد إلى بغداد يطلب من السلطات الكف عن إثارة بعضهم ضد البعض الآخر و- بسخرية فائقة - إستبدال جميع الموظفين أو الممثلين السياسيين الأكراد في كردستان الذين كانت سلطاتهم الجديدة مستنكرة جداً ، بموظفين عرب (وهو طلب يتناقض مع أثبت مطالب القومية الكردية وأقدمها) . فرفض النظام ذلك صراحة ، وقد كان راضي جداً عن نتيجة سياسته التدميرية تلك . وبعد مؤتمر الحزب الديموقراطي الكردي P. D. K. الخامس أصبحت القطيعة بين قاسم والحركة القومية الكردية واضحة للعيان . فاعتقل أهم زعمائها ومنعت الصحافة (أيار / مايو ١٩٦٠). الكردية وإذ عاد البرزاني من جديد إلى الجبل فإن حادثاً محصوراً بين إحدى القبائل المتحالفة معه والقوى الحكومية أشعل النار في البارود . وفي خريف عام ١٩٦٢ كان يقدر بأن البرزاني ، وهو على رأس قوة دائمة من عشرة آلاف مسلح يستطيع تعبئة أربعين ألف أخرى - ما يعادل لنصف الجيش العراقي - يسيطر عليها جزئياً فحسب الحزب الديموقراطي الكردي P.D.K. الذي لم يكن لينجح أبداً في أن يجعل نفسه مقبولاً في الدنيا القبائلية.

وفي آذار / مارس ١٩٦٢ عرض قاسم على الأكراد عفواً شاملاً إذا قبلوا بإلقاء السلاح إلا أن البرزاني أجاب بأن قبول وقف إطلاق النار يكون مشروطاً بمنح الاستقلال الذاتي للأكراد وباستبدال الحكومة بحكومة « أكثر ديموقراطية » . وبالفعل تراءى للقوميين الأكراد بعد عام ١٩٦٢ ، بأن حل مشكلتهم مرتبط بإسقاط نظام عبد الكريم قاسم . فإنهم بهذا الهدف عقدوا صفقة مع البعث (كانون الثاني / يناير ١٩٦٢) ، الذي كان يعمل على تهيئة انقلاب ، عارضين عليه دعمهم وحمى كردستان في حالة إخفاق محاولتهم مقابل وعد بالحكم الذاتي لكردستان في حالة النجاح . وهذا الوعد كان ينوه أيضاً بمقاعد وزارية أربعة للأكراد في الحكومة المقبلة .

ب ـ النظام البعثي الأول ونظام الأخوين عارف (١٩٦٣ ـ ١٩٦٨)[٢١] :

كان من المتفق عليه أن يُخطر المتمردون مقدماً بموعد الإنقلاب ليكونوا قادرين على دعمه ، ولكن البعثيين ، لبالغ حذرهم ، احترسوا بأن لا يفعلوا شيئاً من ذلك وكان الأكراد أول من فوجىء بنجاح إنقلاب ٨ شباط / فبراير ١٩٦٣ . ولم يكونوا أقل إظهار للرضى وهم يرون إسقاط نظام قاسم ، وعلى الرغم من أنهم لم يشاركوا في الإنقلاب ، سعوا إلى أن يسجلوا لحسابهم على الأقل واقعة أنهم لم يستفيدوا عسكرياً . ومباشرة تمَّ وقف إطلاق النار وسمِّيَ جلال الطالباني ليكون الناطق باسم الأكراد في المفاوضات التي كان يجب أن تبدأ مع السلطات (١٩ شباط / فبراير ١٩٦٣) . وفي شهر آذار / مارس أعلن الناطق باسم الأكراد أنهم قبلوا بالـ « لامركزية » ، في الحكم المعروضة من بغداد . إلا أنه كان يبقى تحديد المضمون ، ولم يكن إعلان الإتحاد بين سوريا والعراق يسهل إطمئنان البال ، الإنفراج بين السلطة والزعماء والأكراد . ذلك أن هؤلاء الأكراد ، الحريصين على المحافظة على وزن الأكراد النسبي في الدولة ما كانوا ليرغبوا في أن يروا أنفسهم وقد غرقوا في لجم عربي موسع . كان موقفاً مختلفاً جداً عن موقف الأكراد المتماثلين المندمجين بالعروبة ، الذين كانوا شأن علي صالح السعدي سكرتير البعث العام نائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية ، يظهرون تعلقهم الشديد بالوحدة العربية .

في مطلع حزيران / يونيو إتهمت الحكومة الأكراد بأنهم أعربوا عن «مطالب غير مقبولة» ، بإدراجهم في عداد المنطقة الكردية التي يتبغون لها الحكم الذاتي الحد الأقصى من الحقول البترولية (كركوك ، اربيل والموصل) . فاستؤنفت العمليات العسكرية في ١٠ حزيران / يونيو ، تدعمها فرقة سورية . وفي تشرين الثاني / نوفمبر من نفس العام وقع إنقلاب بقوده عسكريون (عارف، حردان التكريتي، طاهر يحيى) فأزاح البعث من السلطة. وبعد هذا الإنقلاب تعرض الجيش إلى تطهير أضعف قيادته إضعافاً هائلاً ، منعه من التفكير في مواصلة الدفع بعمليات ذات نطاق واسع ضد الأكراد . وبسبب من هذا الضعف عرض الرئيس عارف وقفاً لإطلاق النار قبله البرزاني (١٠ شباط / فبراير ١٩٦٤) ، مخالفاً لرأي الحزب الديموقراطي الكردي P. D. K . الأمر الذي نجم عنه نزاع عنيف بين البرزاني والحزب الديموقراطي الكردي كان الرهان فيه زعامة الحركة القومية. فأجيرت المعارك الدامية بين الشمبرغاس التابعين للبرزاني والبشمبرغاس التابعين للحزب الديموقراطي الكردي على إحتماء هؤلاء بإيران حيث قامت السلطات بتجريدهم من السلاح . كانت القبائل بمجموعها عملياً تقف وراء مللا مصطفى البرزاني منذ أن شرع الحزب الديموقراطي الكردي في تطبيق برنامجه من الإصلاحات الاجتماعية في القطاع من الجبل الخاضع له، وهي إصلاحات كانت تقلق إلى أعلى درجة رؤساء القبائل لأنها كانت تقوّض السلطة التي يمتلكها هؤلاء الرؤساء على فلاحيهم (إصلاح زراعي وإنشاء «مجالس للفلاحين» منتخبة) وفي نهاية شهر تموز/يوليو ١٩٦٥ كرس مللا مصطفى البرزاني نصره على زعماء الحزب الديموقراطي الكردي السياسيين بالدعوة إلى عقد مؤتمر في رانيا للحزب الذي كان رسمياً دائماً رئيسه . فنحى هذا المؤتمر المكتب السياسي وكذلك أحد عشر عضواً من أهم أعضاء اللجنة المركزية . وأكد لمللا مصطفى البرزاني دعمه الكامل . وفي منتصف أيلول / سبتمبر كان على البرزاني من جديد أن يجمع الحزب في مؤتمر للحصول منه على تصويت بمنحه سلطات كاملة من حيث هو زعيم للثورة الكردية . وفي تشرين الأول / أكتوبر اتهم مللا مصطفى

الحكومة بالتقاعس عن تطبيق برنامج إعادة بناء كردستان الإقتصادي الذي كان يعتزم إجراؤه . ويجدد كذلك المطالب المقدمة منذ عام ١٩٦٣ : السلطة التنفيذية الإقليمية الكردية ، ميليشيا كردية مستقلة ، توزيع نسبي لعائدات البترول ، تسمية نائب رئيس كردي للعراق وأخيراً تمثيل وزاري كردي مكفول في الحكومة .

ولما كانت الحكومة لا تبتغي بجلاء إرضاء ملا مصطفى في معظم تلك النقاط المختلفة ، فإن المؤتمر الثالث للحزب الديموقراطي الكردي لعام ١٩٦٥ قرر بأنه كان على الأكراد أن ينتقلوا إلى الأفعال وأن يكوّنوا هم أنفسهم كياناً يمتلك حكومة ذاتية دون إنتظار إذن من السلطات العراقية . وهكذا قسمت الولاية الكردية إلى مناطق خمسة إدارية لكل منها حاكمها العسكري وكذلك إدارتها القضائية والمالية . كذلك نصّبت جمعية تشريعية كردية تضم ٤٣ عضواً ومجلس للقيادة الثورية يدير العمليات العسكرية ولجنة تنفيذية من ١١ عضواً . وعين البرزاني الرجل القوي في هذا «النظام» الجديد حلفاء» في جميع المراكز الرئيسية . واستؤنفت العمليات العسكرية في الكردستان على جبهة قوس دائرة طولها حوالي ٣٠٠ كم .

في بغداد كان صيف ١٩٦٥ صيف محاولات الإنقلابات والمؤامرات الفاشلة ، التي شجع بعضها البرزاني خفية . وفي أيلول / سبتمبر أضيف إلى القائمة الطويلة ، إنقلاب عبد الرزاق رئيس الوزراء . وعانى الجيش من تطهير قاس وفتن الذخائر . ولم يعد إذ أضعف على هذا النحو وثُبِّطت معنوياته ، في حالة تمكنه من شن الهجمات على الأكراد ، على الرغم من تطرفية هيأة الأركان التي كانت تريد مواصلة الحرب . وقد عضد ما سجله الجيش العراقي ممّا مني به من ضربات (كارثة هندرين خاصة التي قضى فيها على ٢٠٠٠ عسكري عراقي) إبان الحملة العسكرية التي شنها مع ذلك في أيار / مايو ١٩٦٦ تحت ضغط العصبة العسكرية ، مركز رئيس الوزراء المدني ، الدكتور البزاز ومركز مشايعيه الذين كانوا ينادون بحل تفاوضي . وعليه في ٢٩ حزيران / يونيو كان الدكتور البزاز يذيع «خطة سلام من اثنتي عشرة نقطة» ، قبلت في الحال من

البرزاني بخلاف رغبة الطالباني الذي كان يأمل في أن يمضي إلى أبعد من تلك في مغانم الأكراد . وكانت هذه الخطة تنوي تلبية بعض مطالب الأكراد : الإعتراف بالأمة الكردية وباللغة الكردية لغة رسمية إلى جانب العربية في كردستان وإنشاء مجالس منتجة مسؤولة عن الصحة والتربية والشؤون البلدية في القائمقاميات الكردية ، الأفضلية للأكراد في تسمية موظفين في نفس هذه القائمقاميات وتمثيل عددي للأكراد في البرلمان المقبل ، وفي الحكومة وفي الإدارة وفي الدبلوماسية وفي الجيش وفي الهيئة القضائية ، حرية الصحافة الكردية والتنظيمات السياسية الكردية ، إعادة بناء كردستان الاقتصادي .. إلخ .

دام وقف إطلاق النار عامين . عامان لم ينفك خلالهما ملا مصطفى من توطيد سلطته في كردستان ، في حين كان الطالباني وحلفاؤه في الحزب الديموقراطي الكردي ومنهم البشميرغاس لم يقوموا بأي دور في معركة جبل هندرين ، يتقهقرون . وإذ حجبت الحرب الإسرائيلية العربية لعام ١٩٦٧ خطة الدكتور البزاز (الذي أبعده هو نفسه العسكريون عن الحكم في آب / أغسطس ١٩٦٦) ونسفتها هيئة الأركان . كان لا بد من أن تبقى حبراً على ورق .

جـ - النظام البعثي الثاني (١٩٦٨) واتفاقات ١١ آذار (مارس) ١٩٧٠ حول الحكم الذاتي :

لم تخرج خطة النقاط الاثنتي عشرة من سلة المهملات إلا في حزيران / يونيو ١٩٦٩ ، عندما باشر نظام البعث الجديد ، وقد إستقر في مكانه بعد انقلاب تموز / يوليو ١٩٦٨ ، وقد غدا كذلك شديد الإرتياب فيما يتعلق بحلول النزاع العسكرية ، في التفاوض مع ممثلي البرزاني . وشهد شتاء ١٩٦٨/١٩٦٩ القوات الحكومية مشتبكة هذه المرة إلى جانب قوات الطالباني ضد البيرشميرغاس التابعة للبرزاني . وتوقفت المعارك تدريجياً على أثر التعب والإنهاك اللذين حلا بمقاتلي المعسكرين. غير أن صمود ملا مصطفى كان قد تعزز بصورة هائلة بعودة النزاع العراقي الإيراني في كانون الثاني / يناير ١٩٦٩ وبإحتمالات الإضعاف العسكري للعراق المنتظرة . وسرعان ما راحت

المفاوضات تراوح مكانها : بالنظر إلى موقعه القوي نسبياً ، كان ملا مصطفى يرغب في الحصول على أكثر من خطة النقاط الاثني عشرة ولكنه كان يصطدم بمحاورين مصممين ، من جهتهم على أن يمنحوه أقل من محتوى تلك الخطة . وفي ١١ آذار / مارس ١٩٧٠ تم توقيع إتفاقية هدنة بين الحزبين حصل الأكراد هذه المرة بخطة من خمسة عشر نقطة تعترف لهم بحق « الإستقلال الذاتي الثقافي والسياسي » وبالـ « مساواة القومية » ، وهو ما كان يمثل أكثر مما لم يحصل عليه أبداً في أي بلد . ولكن كان لا يزال المقصود مبادىء عامة يجب تحديدها ، أما فيما يتعلق بالمحتوى الواقعي لمفهوم « الحكم الذاتي » في تصورات كل من بغداد والأكراد فقد راحت تتكشف أنها مختلفة جداً . من جانب آخر ما كان في وسع بغداد أن تعتقد جدياً بأن الأكراد سوف يقفون عند مطلب الحكم الذاتي هذا وإنها سوف لا تتصوره كمرحلة إلى الاستقلال . من هنا اهتمامها بتقييد حقيقة قانون ١١ آذار / مارس ١٩٦٤ إلى أبعد حد ، وهو الرامي إلى تطبيق المبادىء المنظورة بإتفاق ١١ آذار / مارس ١٩٧٠ . وهذا القانون لم يكن يقيم وزناً كبيراً للمذكرة الكردية المقدمة في نيسان / أبريل ١٩٧٣ من قبل الحزب الديموقراطي الكردي P. D. K ، وهي وثيقة هامة ، يفصح فيها عن تصوره للحكم الذاتي . وكان النص الحكومي يشترط بأن رئيس الجمهورية العراقية هو الذي يعين رئيس المجلس التنفيذي (لا أن يكون منتخباً من قبل المجلس التأسيسي الكردستاني ، على نحو ما كان يريد ذلك المشروع الكردي) ويمكنه العدول عنه . ولم يعد الموضوع هو تعيين نائب لرئيس الوزراء من الحكومة المركزية ، على نحو ما كان يطالب بذلك الحزب الديموقراطي الكردي P. D. K وعلى نحو ما كانت تقضي به إتفاقات ١٩٧٠ . ومن جهة أخرى كان رئيس الجمهورية العراقية يرى نفسه متقلداً سلطة حل المجلس التأسيسي أو التشريعي الكردستاني . ولم تكن طريقة تعيين أعضاء هذا المجلس محددة في القانون ، وهو موضوع تنازع آخر بين الأكراد والحكومة ، وكان من شأن محكمة التمييز التحقق من مطابقة القوانين المعتمدة من هذا المجلس للدستور وللنصوص التشريعية العراقية (مبدأ مرفوض من

الأكراد) . وكان على المجلس التنفيذي والمجلس التشريعي ان يعقدا جلساتهما في أربيل ، باعتبار ان كركوك استبعدت كعاصمة لمنطقة الحكم الذاتي . وثمة نقطة أخرى لم تذكر في القانون : المطالبة بسيادة منطقة الحكم الذاتي على جميع القوى المسلحة (شرطة وجيش) المعسكرة على أرضه ، المتحققة ، في إطار منطوق المذكرة الكردية ، بمبدأ خضوع هذه القوى للمحافظين الأكراد الذين يعينهم المجلس التنفيذي للمنطقة . ولم تكن بغداد لتقبل بهذه الصيغة ، التي كانت تقيم نظاماً يمضي إلى أبعد من النظام الفيدرالي، بأي ثمن . وبانتظار تنظيم إحصاء ، فإن المنطقة التي سوف تستفيد من الحكم الذاتي المحدد على هذا النحو من قبل بغداد كانت هي المنطقة المأهولة ، وفقاً لإحصاء عام ١٩٥٧ ، بأكثرية كردية . وهكذا إستبعدت منها قائمقاميات كركوك وخانقين وسنجار ، الغنية بالبترول التي لم تكن بغداد لتجازف في أن تراها يوماً داخلة في مشروع إنفصالي صراحة .

رفض البرزاني هذا القانون المؤرخ في ١١ آذار / مارس ١٩٧٤ آبياً أن يكون هناك أية سلطة على التنظيمات التي سوف تقام على هذا النحو وتبعته في ذلك أكثرية الحزب الديموقراطي الكردي P. D. K . وعليه استؤنفت حرب المقاومة في الجبل . وكان يمكن من جديد إطالة أمدها لو لم يقع حادث أعظم من السياسة الدولية في آذار / مارس ١٩٧٥ : التوفيق بين بغداد وطهران وإعداد تسوية لجميع القضايا المتنازع عليها من الدولتين .

طيلة مدة الثورة الكردية المسلحة تقريباً ، التي بدأت عام ١٩٦١ ، كان أكراد العراق يستفيدون من توريدات العتاد العسكري من إيران ومن اللجوء إلى أرضها ، وهو لجوء كثيراً ما كان حيوياً إبان إنكفاءات الشميرغاس أمام إندفاع الجيش العراقي . وكان موقف طهران يقوم على تسهيل ملاحقة هذا النزاع في العراق ، وهو نزاع كان الطرفان يتورطان فيه ويستنفدان قواهما ، مع إحتراس طهران من ألا تمكن عدوى القومية الكردية من تنمية آثارها إلى إيران نفسها . وفي هذا الصدد ، كان الحزب الديموقراطي الكردي P. D. K من جهة أخرى ، يحرص دائماً على تطمين طهران لا يسعى إلى التحالف مع مثيله الحزب

الديموقراطي الكردي الإيراني إلاّ من أجل ما يتعلق بحسن سير عملياته الخاصة في الأرض العراقية . وفي غضون صيف ١٩٦٥ ، خاصة ، شن الحزب الديموقراطي الكردستاني الإيراني ثورة مسلحة في كردستان الإيراني فأدت المجابهات مع الجيش إلى مئات عديدة من الضحايا . وبعد فشل الثائرين الأكراد في ثورتهم فإن الحزب الديموقراطي الكردي العراقي سلّمهم إلى السلطات الإيرانية رافضاً قبولهم في حماه (مثل سليمان موعيني ، سكرتير عام الحزب الديموقراطي الكردستاني الإيراني) ، بدلاً من أن يعرض مستقبل ثورته الخاصة للخطر بإفساد علاقاته مع إيران . وهكذا فإننا نمسّ التكييف المفروض على الحركة القومية الكردية سواء بإنقسام كردستان وإعادة توزيعه على عدة دول ، أم بفقدان الدعم الراسخ والدائم من قوة خارجية مؤيدة للأكراد . لقد إستفاد هؤلاء على التوالي من عون الإتحاد السوفياتي ، ومن عهد الملكية ونظام الأخوين عارف(٣٥) ومن الولايات المتحدة ومن إسرائيل دون أن يكون أبداً لهذا العون من هدف تأمين إنتصارهم ولكن ليطيل نزاعاً كان يضعف بغداد . فكان من الصعب جداً على مقدور أجزاء الحركة القومية الكردية ، المختلفة ، المحتواة على هذا النحو في دول المنطقة ، المحكومة عليها بدرجة معينة من العزلة ، إعداد استراتيجية إجمالية متسمة بشيء من التلاحم وذات طابع دائم . وللدفاع عن مصالحهم الخاصة على الصعيد المحلي ، كان يلزمها على الأقل ، جزئياً ، القيام بلعبة أولئك الذين فيما وراء أحد الحدود ، كانوا أسوأ أعداء للأكراد . وضع مأساوي ولا معقولية على الصعيد القومي .

في السادس من آذار / مارس ١٩٧٥ ، في مؤتمر الـ O. P. E. P. في الجزائر ، إبان لقاء شاه إيران ونائب رئيس مجلس الثورة العراقي صدام حسين ، المنظم بإيعاز من الرئيس بومدين ، حصلت مصالحة بين البلدين . فقد التزم الشاه بسحب دعمه للأكراد في العراق الذين استفادوا على مدى الشهور السابقة من مساندة المدفعية الإيرانية في العمليات في حين كان العراق الذي راح يتهم أكراد إيران بالعون ، يؤكد بأنه سيطبق على حدوده كذلك مراقبة من أدق ما تكون . وبالنظر إلى أن مواصلة الحرب في الكردستان العراقي قد جعلت غير

ممكنة منذ آذار / مارس ١٩٧٤ إلّا بالمعونة العسكرية والسوفيت التي تمد بها طهران الأكراد ، فإن الثورة المسلحة كانت تبدو تماماً أنها تدخل في عام ١٩٧٥ مرحلتها الأخيرة . وقد علم فيما بعد أن الولايات المتحدة كانت وراء سحب المساعدة الإيرانية كما كانت من قبل وراء منحها .

وفي الثامن من آذار / مارس كان مجلس قيادة الثورة يعلن عفواً شاملاً من جميع الثوار الأكراد . وكان عليهم الاختيار بين الإقامة النهائية على الأرض الإيرانية أو القبول بالعفو الصادر من بغداد . واختار ملا مصطفى ، من جهته الحل الأول وكف عن القتال . وكان عليه فيما بعد اللجوء إلى الولايات المتحدة حيث وافته المنية في آذار / مارس ١٩٧٩ ، نادباً يأسه للتخلي الأميركي عنه . فطبقت بغداد قانون الحكم الذاتي وزودت المنطقة بمؤسساتها التمثيلية وبشرطتها الخاصة وسمح باللغة الكردية في المدارس وافتتحت جامعة في السليمانية . وخاصة أن التنمية الاقتصادية للمنطقة الكردية ابتدأت أخيراً وتلقت أضخم نصيب من اعتمادات التنمية . ومن جهة أخرى ، تحت ذريعة البطالة ، بوشر بنقل ٣٠٠,٠٠٠ كردي إلى جنوب العراق وبإسكان عناصر عربية في الشمال . وجعل بناء الـ « قرى المحصنة » المراقبة من الجيش والقمع البوليسي الوضع عسيراً على المقاومين أو من تسول له نفسه بذلك .

وفي حين كانت آفاق مستقبل الثورة قاتمة إلى أبعد حد عام ١٩٧٥ ، أنشأ جلال الطالباني الاتحاد الوطني لكردستان . كان قد تخلّى نهائياً عن تولي إدارة الحزب الديموقراطي الكردي .P. D. K على خط البرزانيين الذي فرض على هذا الحزب زعامته وبصمته وهو يحافظ في نفس الوقت على الواجهة الأيديولوجية لئلاّ يفقد تعاطف الشبيبة المثقفة التقدمية في المدن . وكان الطالباني يحدث هكذا في الخفاء تنظيماً منافاً للحزب الديموقراطي الكردي P. D. K. كان يريده بمصداقية صحيحة « من اليسار » ، وبالتالي موالياً للشيوعية وأفضل تنظيماً من تشكيل البرزاني الذي كان استمرار طابع الروح القبلية كثيراً ما يخلق الفوضى . وفي نهاية ربيع ١٩٧٨ نشبت عند التخوم

العراقية الإيرانية بين الـ .D. P. - P. D. K (القيادة الموقتة للحزب الديموقراطي الكردي) ، وهي مسخ جديد للحزب الديموقراطي الكردي .P. D. K ، بقوده من الآن فصاعداً الإخوان ولدا ملا مصطفى ، إدريس ومسعود البرزاني ، والاتحاد الوطني الكردستاني .L'U.P. K ، مني فيها الاتحاد الوطني الكردي هذا خسائر فادحة في الرجال وسجل ارتداد أتباع علي الأشعري (المتوفى في اشتباك مع القيادة المؤقتة للحزب الديموقراطي الكردي .D.P.-P.D.K) . ومنذئذٍ راح حزب آخر هو الـ .D.C.-P.D.K (القيادة العامة للحزب الديموقراطي الكردي) يجمع المنشقين من الحزب الديموقراطي الكردي ومن الاتحاد الموقت الكردستاني (أتباع المرحوم علي أشعري المجتمعين في « حركة اشتراكية كردية ») ، وأعضاء مجموعة تطلق على نفسها « لجنة تحضيرية » للحزب الديموقراطي الكردي .P.D.K بقيادة محمود عثمان ، وأخيراً عناصر « حزب اشتراكي كردي » أنشيء قبيل ذلك الزمن . أمام هذا الانقسام في أقصى حركة حرب العصابات نشأ « حزب الحرية والتقدم الكردستاني » ، في نيسان / أبريل ١٩٧٩ ، دعي كذلك باسم « الاتحاد » ، « يكيون » ، بهدف وضع حد للانقسام وتقديم إطار للذين يريدون العمل في توافق وانسجام . وقد أعاد تأكيده ، في أول مؤتمر له ، المنعقد في تموز / يوليو ١٩٧٩ ، محدداً خطه على أنه « تقدمي اشتراكي » ، بأن مهمته هي إحياء الاتحاد وأن هدفه الأهم هو التحديد الذاتي للشعب الكردي .

لقد وجدت حرب العصابات نفسها ضد القوات العراقية وقد استؤنفت في شكل مقنع منذ أيار / مايو ١٩٧٦ ، منتعشة انتعاشاً هائلاً بإطالة الحرب العراقية - الإيرانية التي ابتدأت في أيلول / سبتمبر ١٩٨٠ . كان مجهود بغداد العسكري يكرهها على إجراءات سحب الجيوش من كردستان ؛ وتحت ستار النزاع وجد المقاومون الأكراد من العراق مساندات جديدة خارجية لدى سوريا وإيران ، المتحالفتين ضد العراق ؛ وأخيراً ، في نفس الكردستان ، كانت المراقبة البوليسية والإدارية تجنح إلى التراخي ، حيث كان بعض الموظفين يفضلون لأنفسهم مسبقاً مستقبلاً على الصعيد المحلي في النطاق الذي كانت

سلطة بغداد تبدو فيه أقل ضمانة للبقاء . فإن بؤراً ثورية هامة ، مستفيدة من نوع الفراغ الناشىء في جزء من المنطقة الحدودية العراقية - التركية ، أعادت تكوينها ، متخذة مرامي لها قوى تركية وعراقية ، وهو الذي كان يساعده منذ عام ١٩٨٠ كملجأ للأكراد الأتراك . وفي أيار / مايو ١٩٨٣ ، كحادث لا سابق له ، اطلقت أنقرة بالاتفاق مع بغداد كوماندوس دركها المتخصصين في القمع الكردي (باز - بولو) للهجوم على تلك البؤر ، الواقعة على بعد ثلاثين كيلومتراً داخل الأرض العراقية . وكانت عملية « التمشيط » هذه تسجل في إطار اتفاق للتعاون المناهض للأكراد الموقع عام ١٩٧٩ بين الرئيس صدام حسين والجنرال ايفرين عندئذٍ رئيس هيئة الأركان العامة للجيوش التركية . وكانت معسكرات الأخوين برزاني هي المقصودة خاصة . وأعلنت بغداد اعتقال الأتراك لألفين مقاتل كردي .

وللحصول على توقف ما في كردستان طيلة مدة الحرب مع إيران ، باشرت بغداد في كانون أول / ديسمبر بمبادرة من السيد قاسملو ، رئيس الحزب الديموقراطي الكردي .P.D.K الإيراني الذي يساعده العراق ، المفاوضة مع السيد جلال الطالباني . بيد أن هذه المفاوضات المسبوقة بتوقف إطلاق النار في المنطقة المسيطر عليها الاتحاد الوطني الكردستاني .L'U.P.K لم تكن أبداً قد أفضت في أيار / مايو ١٩٨٤ ، لتعثرها حول مسائل إدخال كركوك في منطقة الحكم الذاتي ، إلى مغادرة القوات الحكومية وإلى إعادة تسليح البشميرغاس الحر .

٤ - وضع الأكراد في تركيا وفي إيران (١٩٧٨ - ١٩٨٣) :

في تركيا ، حيث ، كانت كردستان ، وقد أصبحت « منطقة عسكرية » ، مغلقة على كل أجنبي حتى عام ١٩٦٥ ، طبقت الأحكام العرفية من جديد عام ١٩٧٨ على أثر المجابهات الدامية بين الاثنيات المختلفة ، وامتدت إلى عام ١٩٧٩ للكفاح ضد « الدسائس الانفصالية » . ولم يكن من شأن مجيء العسكريين إلى السلطة في ١٢ أيلول / سبتمبر ١٩٨٠ إلا أن يفاقم الرقابة على تلك المناطق . وجاءت تضاف إلى المعاقبات القضائية الرسمية التي قادت إلى

احكام بالموت على أكراد ومناضلين من أقصى اليسار ، التعذيب في السجن والمداهمات والغارات القاتلة التي يقوم بها الكوماندوس المتقولين بالحوامات ، التي حافظت جميعها على مناخ من الرعب . ولم تكن الحركة التقدمية الكردية فيها أقل انقساماً منها في العراق : فإلى التشكيلين الهامين ، الحزب الاشتراكي الكردي في تركيا (P.S.K.T.) وحزب العمال الكردستاني (P.K.K.) - الذي تفجر هو نفسه إلى فرعين : « الابوكولار » المتمحور حول الإرهاب وال ـ «دفرتيس ديموقراط» الأكثر « أيديولوجية » - جاءت تضاف زمر صغيرة ، شديدة التعلق بحريتها في العمل مثل « المحررون القوميون لكردستان K.U.K. و « العلا ريز قاري » راية التحرر ، والتكوزين ، الكفاح ، والرزقاري ، التحرر . وقد أظهر القوميون ، المدركون لعبثية هذا التفتت ، منذ العملية التركية في العراق في أيار / مايو ١٩٨٣ ، رغبتهم في أن يروا إقامة اتحاد بينها ، وكذلك إقامة وصل بينها وبين مثيلاتها العراقية ، ولكن التعاون لم يكن فعالاً حتى الآن إلا من أجل عمليات محدودة بين المقاومة .

وفي إيران ، أثارت الثورة الإسلامية لدى الأكراد آمالاً كثيرة ، فمنذ سقوط الشاه استلم الأكراد زمام الأمور في مناطقهم وبخاصة في ساننداج وماهاباد ، بالنظر إلى أن زعماء الحزب الديموقراطي الكردي العراقي كانوا معتدلين نسبياً مثل عبد الرحمن قاسملو ، وقد تجاوزتهم ظاهراً حركة ناشئة من قاعدتهم . ولسوف يتم الاستيلاء على المدن بالقوة من الجيش ، في حين راح « الباسداران » والبشميرغاس يحافظون على الأرياف . ودار السعي لحل تفاوضي قمين بالإفضاء إلى حكم ذاتي إداري وثقافي ، في نطاق ضيق ، إذ أن مشروع الدستور المحتفظ به من طهران يستبعد مبدأ الحكم الذاتي للأقليات العرقية . ومن معارك متفرقة في عام ١٩٨٠ انتقلت فأصبحت في أربع سنوات معارك حرب حقيقية ذات ميزانية مرهقة (أكثر من ١٨,٠٠٠ قتيل - وحصار اقتصادي حرم كردستان من المؤن والأدوية) . فإن إيران التي كان يظن لفترة ما مهيأة للانفجار لإتاحة المجال لميلاد كيانات مبنية على هوية عرقية (كردية ، عربية ، إلخ) إذا بها في الحقيقة .

في كافة البلدان المعنية (تركيا ، إيران ، العراق) جاء يضاف إلى مختلف أسباب الفشل الكردي تصفيح ثابت للنخبة الكردية مردّه إلى الاندماج وإلى استيعاب بالغبن من بعض أفضل العناصر الكردية في القطاع غير الكردي (عروبة ، إيرانية ... إلخ) . وهذه العناصر ، عندما تصل إلى السلطة فإنها تأخذ بالدفاع لصالح الاندماج غالباً . وهذه المشكلة الأساسية في تحرر نخبة قومية ذات فكر حديث هي كذلك مرتبطة بوضع انكفاء الأكراد في منطقة جبلية حصينة ، سهلت ، بالتأكيد بقاءهم العرقي في حالة من التكيس ، محفوظة لمدة طويلة ، ولكنها كذلك أعاقت كثيراً ، بثبات التشبث بالبنى وبالعقليات الماضية ، تطورهم نحو الدولة والاستقلال .

III ـ الأشوريون : النسطوريون والكلدانيون

إن الطائفة الأشورية ، البالغ عددها حوالي ٥٥٠,٠٠٠ نسمة والتي نجدها اليوم بصورة رئيسية في شمال العراق (مناطق الموصل وأربيل وكركوك) وفي بغداد ، تنحدر في أصولها القديمة من آشوريي ما قبل التاريخ ، الذين أسسوا في فجر التاريخ مملكة سامية فيما بين النهرين (القرن الواحد والعشرون ق . م .) . ومع تفردها هكذا على الصعيد العرقي ، تتفرد كذلك على الصعيد الديني بوجود دين مسيحي قومي ، منقسم اليوم إلى جزئين : النسطوريون ، غير متحدين بروما (من حوالي ٥٠,٠٠٠ في العراق) ، متجمعون في « الكنيسة الأشورية الشرقية » ، والكلدانيون (حوالي ٥٠٠,٠٠٠ في العراق) منشقون من النسطوريين ، ومتحدون بروما ، فهم إذن كاثوليك ، منذ عام ١٥٥٣ ، متجمعون في « الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية » . هاتان الطائفتان الدينيتان الأشوريتان وهما على الشعائر الكلدانية ، وتتكلمان لغة طقسية هي الآرامية الشرقية ، الوريثة المباشرة للتي كان يتكلمها المسيح ، ولكل منهما بطريرك . وإلى جانب العربية ما يزال الأشوريون يحتفظون فيما بينهم ممارسة لهجة يقال عنها « سوريث » ، التي ظهرت للوجود لأول مرة في عام ١٩٨٢ في الموجزات المدرسية العراقية ، مبادرة قدرتها الطائفة . والمهم

الاحتفاظ بالتمييز حاضراً في الذهن بين مختلف الملامح العرقية والدينية للهوية الأشورية ، إذ يقود المصطلح التسامحي أحياناً إلى تناول عبارة « كلداني » على أنها مرادفة لـ « أشوري » أو الخلط بين « الطقس الكلداني » مع « الكنيسة الكلدانية » .

ولكن إذا ما نحينا جانباً هذا الانغراس في العراق ، فإننا نجد كذلك في الشرق ـ الأدنى عناصر أخرى من الطائفتين الأشوريتين : ٣٠,٠٠٠ نسطوري و ٣٠,٠٠٠ كلداني في إيران . و ٣٠,٠٠٠ نسطوري و ٥,٠٠٠ كلداني في سوريا ، و ١٥,٠٠٠ نسطوري و ٨٠٠٠ كلداني في لبنان .

والطائفة تحمل تنصرُّها يعود إلى الرسول القديس توماس ولكن بناءها لكنيستها قد تمَّ في القرن الثالث ، خارج نطاق الإمبراطورية الرومانية ، في ظل سيطرة البارثيين الأرساسيين ، ثم الفرس الساسانيين ، باسم « كنيسة الفرس » (أو الكنيسة الشرقية) ، المستقلة استقلالاً ذاتياً ، ذات لغة آرامية ، حول الكرسي الأسقفي ، ثم الكاثوليكوسال لستيزيفون السلوقي . وحوالى نهاية القرن الخامس تبنت المذهب النسطوري (الفصل الثالث) مؤكدة على هذا النحو خصوصيتها الطائفية . وفي إطار الإمبراطورية الساسانية ، التي كانت على دين مزدك ، حصلت على حماية تصالحية مطابقة لحالة من العبودية . وعندما حلت الإمبراطورية المسلمة محل الساسانيين انطلاقاً من عام ٦٣٧ فإن الأشوريين النسطوريين نالوا وضع الذميين ولعبوا دوراً هاماً في بلاط الخلفاء العباسيين من خلال وظائف ثقافية قاموا بها : فيزيائيين ، فلكيين ، أطباء ، إلخ . وشهدت حقبة من التوسع الهائل مرده إلى مرسلية بالغة النشاط ، في القرن السادس خاصة ، شبكة من الجاليات الأشورية ـ النسطورية ، تنتشر حتى التيبت ، في الهند وفي الصين وفي جزر السند حيث استمرت أحياناً إلى القرن التاسع . وفي ظل مغول تمرلنك ، قلَّصت الاضطهادات النصرانية الأشورية ، التي نشأت واستقرت فيما بين النهرين ، إلى بعض الجزر ، ولجأ جزء كبير من الطائفة إلى كردستان ، في منطقة هاكياري الجبلية . وهناك تنظمت على قاعدة

قبلية ، تحت سلطة الـ « مالكين » منها (وهم رؤساء قبائل منتخبون مدى الحياة في عدد من القبائل - ويعزلون بالنسبة لقبائل أخرى) وتحت سلطة بطريركها ، بالوراثة على أساس عمود الحواشي ابتداء من عام ١٤٥٠ . وفي القرن السادس عشر ، عندما سيرتبط جزء من الطائفة بروما ، مشكلاً بذلك الطائفة الأشورية الكلدانية (الكاثوليكية) ، فإن هذا الانتقال الأرثي سوف يُدان ويترك من أجل تعيين البطريرك الكلداني . أما وقد فرضت الاحترام على الأكراد المجاورين بتنظيمها للقبائل ، مبتعدة عن السلطات المركزية المسلمة فإن طائفة الأشوريين في هاكياري كانت هي الطائفة المسيحية الوحيدة من الشرق الأدنى مع طائفة المارونيين في لبنان الذين حررهم بشير شهاب ، التي تخلّصت من حالة المحميين الدونية ومن التزاماتها ونواهيها ، متماسكة على قدم المساواة مع الأكراد وعلى تآلف حسن حتى منتصف القرن التاسع عشر ، حتى أن القبيلة الأشورية في Hauts Tiyari كان لها رعايا أكراد غير قبائليين[٢٦] . وفي ذلك الزمان اتجه اختراق البعثات التبشيرية البروتستانتية إلى هاكياري إلى فتح آفاق أخرى للأشوريين ، متجهاً بهم نحو الغرب ، في حين إن تشدد العثمانيين ، في نفس الوقت ، في رقابتهم على الأمراء الأكراد كان يجعل هؤلاء الأكراد الأمراء أكثر تحكماً وأكثر ترفاً إزاء هؤلاء المسيحيين الذين باتوا يعتبرونهم منذئذ كرعايا واجبهم يدفعون الجزية . وقد تميز أمير بوهتان الكردي بمذابح للأشوريين في ١٨٤٣ وفي ١٨٤٦ ، إلا أنه أيضاً لم يوفر القبائل الكردية المنافسة . وإذ أزال الباب العالي إمارتي بوهتان وهاكياري على أثر تلك المذابح وتحت ضغط البريطانيين ، فإن الطائفة الأشورية انتقلت رسمياً تحت الوصاية العثمانية المباشرة محتفظة . في الممارسة العملية باستقلال فعلي عريض مرده إلى موقعها الجغرافي[٢٧] .

وقد شكلت الحرب العالمية الأولى انقطاعاً في تاريخ الطائفة الأشوريين ، وقد صفوا إلى جانب الخلفاء منذ ١٩١٥ ، الذين أرسلوا إليهم مبعوثين (وبخاصة الروس) لم يستطيعوا الصمود طويلاً ، من غير دعم عسكري خارجي ، أمام هجمات الأتراك والأكراد . فكان عليهم بقيادة

بطاركتهم والمالكين Maliks أن يغادروا هاكياري لمحاولة الانضمام إلى الجيوش الروسية في فارس والقتال إلى جانبهم . ولم يكن في وسعهم أن يتخيلوا ، بعضدهم وعد البريطانيين لهم القاطع في كانون أول / ديسمبر ١٩١٧ بتكوين وطن قومي مستقل بهم على أرض أجدادهم ، وثوقين بقوة الحلفاء العسكرية ، بأنهم لن يعودوا إلى هذه الأرض أبداً . وفي نهاية الحرب ، وطنت لندن من جديد هؤلاء الآشوريين في العراق الشمالي حيث كانت بعض الجزر من هذه الأمة موجودة من قبل ، دامجة مقاتليها بـ« جيوشها الإضافية ، الـ«Levies» التي راحت تعاون في قمع الثورات والتمردات العربية ـ الشيعية والكردية العديدة جداً منذ إنشاء الدولة العراقية . ولم يستشف الآشوريون الذين وثقوا من أنهم لم يستقروا في العراق إلّا بصورة موقتة جداً ، النتائج المفجعة التي كان تعاونهم هذا مع البريطانيين يمكن أن يجلبها على علاقاتهم اللاحقة فيما بعد بالعناصر الكردية والعربية . فإن البطريرك مارشيمون المتكلز إلى حد بعيد جراء التربية التي تلقاها من أخته الليدي سورماء ، المتربية هي نفسها على يد التبشيريين الأنجلو ساكسون ، لعب بعمق ، وبصورة قاصرة عليه ، الورقة البريطانية[٢٨] .

إن تخصيص شطر الهاكياري الذي كان يقطنه سابقاً الآشوريون لتركيا في عام ١٩٢٥ ، المقرر من مجلس عصبة الأمم لا شيء نهائياً الأقل في تكوين دولة آشورية صغيرة مستقلة فيه . ظل ربع الآشوريين فحسب قاطناً في تركيا حيث سرعان ما تتركوا أو تكردوا . والذين كانوا يقيمون في العراق منعوا من حق العودة . وإذ أصبحوا في العراق مجرد لاجئين رأوا الآفاق التي كانت مؤاتية لهم فيما مضى تتبدد تدريجياً : تخلّي عصبة الأمم ولندن عن تكوين دولة على الأرض المحصورة في الأرض العراقية ، لعدم وجود أرض خالية ، التدبير المذل لوظائف ، وتشتت العائلات الآشورية كأكارين عند الأكراد والعرب وأخيراً ، بل وخاصة ، إعلان القاهرة الإنجليزية العراقية (١٩٣٠) المؤكدة الاستقلال للعراق والمستدركة لانسحاب البريطانيين . ولسوف يصرح ممثل لندن أمام لجنة الانتدابات في عصبة الأمم استحالة منح الآشوريين الحكم الذاتي أو ببساطة

إدامتهم ككتلة متراصة ، وكذلك المحافظة على سلطات بطريركهم الزمنية الخاصة . فإن وجهة النظر العراقية ، المدفوعة بمقاومة وبمعارضة الرؤساء الإكراد لاستقطاع جزء من منطقتهم ، تغلبت في النهاية . ومنذ ذلك الحين أخذ الأشوريون يرون محاورين لهم رجالاً سياسيين قوميين ، ميالين للـ« وطنية العراقية » ، متسمين بلون الأقليات الواضح إلى حد ما ، الموجودين في السلطة عندئذٍ بدلاً من الميل إلى الوحدة العربية ، مثلاً كحكمت سليمان ، رئيس الوزراء ، التركي الأصل الموصوف كثيراً بأنه « تركي أكثر منه عربياً » . وكان هؤلاء القوميون العرب باسم ايديولوجية بناء قومي للدولة مستلهمة من النزعة الكمالية ومن عمل رضا بهلوي يرون محاربة أية نغمة للتوكيد السياسي على خصوصية أقلية . ومن جهة أخرى كان ماثلاً في ذاكرتهم أنهم كانوا في المعسكر المعارض لمعسكر الأشوريين عندما كان هؤلاء يساعدون على قمع الثورة العراقية في عام ١٩٢٠ . ولقلة ميلهم إلى التآلف معهم فإنهم راحوا يبرزون في المقدمة فقد ولاء هؤلاء الأشوريين للدولة لتبرير القمع .

وبالنظر إلى أن مذكرة الأعيان الأشورية (١٩٣١) وعريضتهم (١٩٣٢) المطالبتين بتجميع الأشوريين وبالحكم الذاتي للطائفة ، ظلّتا بلا نتيجة ، فإن فرق « الليفايز » Levies ثارت صيف ١٩٣٢ فقمعت ثورتهم بمساعدة البريطانيين . وانفجرت المأساة في أيار / مايو ١٩٣٣ عندما وضع وزير الداخلية البطريرك المونسنيور مارشيموم الجبرية المراقبة في بغداد لإجباره على التخلي من نفسه عن نفوذهم الزمني . وفي نفس الوقت أرغم الأعيان الأشوريون المتجمعون في الموصل ، على القبول بخطة أخيرة لإقامة الطائفة أو مغادرة البلاد إذا كانوا يفضلون ذلك . ولفرط من السخط ، انتقل رجال من القبائل في تموز / يوليو إلى الأراضي السورية حيث أبلغتهم سلطة الانتداب الفرنسية ، وإن كانت عطوفة ، بأنهم كذلك لا يستطيعون إنشاء أرض الحكم الذاتي فيها ، في قطعة واحدة ، التي يرغبون فيها . وعادوا يقطعون دجلة ، في آب / أغسطس ١٩٣٣ ، تستقبلهم الجيوش العراقية بقيادة العقيد بكر صدقي (الكردي الأصل) ، المعروف بحدة مشاعره المعادية للأشوريين . فكانت

المجابهات التي حدثت حينئذ هي نقطة الانطلاق في المذابح التي راح يرتكبها في الأيام التالية ، في القرى الأشورية بولاية الموصل ، الجيش والأكراد واليزيديون وبدو شمر ، متأكدين من الإفلات من العقاب ، مهلكين ما يقرب من ألف قتيل من فقراء فلاحي الأشوريين ، البعيدين جداً عن عجرفة رجال القبائل ونزعتهم الحربية . وازدانت قرى عراقية عديدة بالأعلام احتفالاً بهذا الحدث وأفاد الجيش من هذا « النصر » الأول الذي سطره من دون العون العسكري الإنجليزي ، هالة من الفخر . ورأى العقيد بكر صدقي ، الذي رقي إلى لواء ، مستقبلاً سياسياً ينفتح أمامه في مستوى هذه الشعبية المكتسبة هكذا . وفي تشرين أول / أكتوبر ١٩٣٦ ، بدعم حكمت سليمان دائماً ، كان ينجح في أول محاولة انقلاب عسكري عراقي ويتولى السلطة .

وقد جرّد البطريرك مار شيمون ، الذي كانت السلطات تريد طرده من العراق بعد مذابح عام ١٩٣٣ ، من جنسيته العراقية بموجب مرسوم « خاص » مخالف للدستور بعض الشيء أصدره مجلس الوزراء . أبعد إلى قبرص ثم لجأ إلى الولايات المتحدة ، فاقداً معظم رصيده لدى المخلصين له عندما قبل عام ١٩٤٨ الخضوع لسلطات بغداد لكي يسترجع امتيازاته . وعلى حين كان بعضهم يأخذون عليه مسلكاً شخصياً من النمط الاستبدادي ، البالي تماماً ، كان آخرون منزعجين منه خاصة من انتهازيته ومن تخليه عن الكفاح للملمة شعث أشوريي العراق ومن أجل الحصول على أرض قومية في أي جزء من العالم (كان هذا الجزء ذات مرة في البرازيل) . وللاحتجاج على ما كان يعتبره عدد من الأشوريين في سوريا خيانة لرئيسهم ، (في منطقة الجزيرة) ، أنشؤوا « لجنة للتحرير الأشوري » ، آخذة على عاتقها هدف تحرير الأشوريين ، ولكنها كانت عديمة وسائل العمل السياسي . وفي الولايات المتحدة ، ظهر للعيان ، بنفس الروح ، انشقاق ديني ، بقيادة عضو آخر من أسرة مار شيمون ، ساعياً إلى تكوين كنيسة مستقلة في شيكاغو ، الكنيسة الرسولية الأميركية الأشورية « The American Assyrien Apostolic Church » .

أما النسطوريون وإن كانوا أقل عدداً فإنهم ما يزالون إلى اليوم موجودين

في العراق ، تحت السلطة الروحية لبطريركهم مار أقاي الأول ، المقيم في بغداد . وثمة طائفة نسطورية أخرى كذلك موجودة في الهند يبلغ عددها ١٠٠,٠٠٠ .

ولم تعانِ الطائفة الكلدانية ، الأكثر عدداً كثير المأساة التي حلت فيما بين الحربين بالأشوريين النسطوريين . فإن بطريرك تلك الفترة انفصل عن النسطوريين تحت ضغط السلطات ولكي يؤمن بلا شك الأمن لطائفته[٢٩] . أما اليوم فإن الفارق الفاصل بين الجماعتين في العراق طفيف جداً وكثيرين من الأشوريين من هم غير قادرين على القول بأنهم ينتمون إلى هذه أو تلك من الجماعتين . فبنشأتها وارتباطها بروما في عام ١٥٥٣ تخلت الكنيسة الكلدانية عن المذهب النسطوري إلا أنها حافظت على البُنى نفسها وعلى الطقوس نفسها ، راجعة بعائديتها فحسب إلى البابا في الصلاة الكاثوليكية . وابتداء من قرار البابا بنوا الرابع عشر (١٧٤٨) بإحياء بعثات الشرق التبشيرية بإرسال الدومينيكيين والكارميين ، كان هؤلاء الدومينيكيون والكارميون شديدي النشاط دائماً في بغداد وفي الموصل . ويزدهي البطريرك الحالي بول الثاني (شيكهو البابلوني) الذي نصب منذ ١٩٥٨ بأنه بنى في بغداد في مدة أربع وعشرين سنة ، أربعاً وعشرين كنيسة . وليس لدوره ، الملتزم بدقة بالدفاع عن الدين أية صلة بالسياسة ، وعلاقاته بحكم قليل التدخل بشؤون الدين المسيحي جيدة . ويتكشف الجزء المديني من الطائفة الكلدانية ، وإن كان يحتفظ بتفرده الديني ، عن أنه ، على الصعيد العرقي ، شديد الاندماج بعروبة الأكثرية . يملأ عدد لا بأس به من أعضائه وظائف سياسية عالية في الدولة ، مثل طارق عزيز ، وزير الشؤون الخارجية وأحد نواب رئيس وزراء النظام البعثي الحالي .

هوامش الفصل السابع

(١) - G. Dedéyan (dir.) : Histoire des Arméniens , Privat, Toulouse 1982 P.P. 33 - 83 .

وهو من أكمل الكتب وهام جداً قام بتحقيقه فريق من المختصين بالقضية الأرمنية .

كذلك انظر :

R. Khersmian : **Les Armeniens , Race, Origines , etho-raciales**, Vigot, Paris, 1941 .

(٢) في تاريخ أرمينيا ، غير كتاب G. Dedéyan ، المشار إليه آنفاً ، يراجع : H. Pasder-mandjian: Histoire de l'Arménie depuis les Origines jusqu'au Traité de Lausanne , éd. H. Samuelian , Paris 1964 - René Grousset : Histoire de l'Arménie . Des Origines a 1071 , Payat , Paris 1947 . Joseph Burtt : The People of Ararat , Hogorth Press. Londres 1926 .

(٣) عن الكنيسة القومية الأرمنية ، عدا المؤلفات العامة المنوه عنها ، انظر :

Malachia Ormanian : **L'Eglise armenienne . Son histoire , sa doctrine , son regime , sa discipline , sa liturgie, sa litterature, Antelias** (Liban) 1954 .

(٤) من أجل مجموعة من الشواهد على المذبحة انظر : Yves Ternon : Les Arméniens , Histoire d'un genocide, seuil, Paris, 1971 - Gerard Chaliand et Yves Ternon : **Le génocide des Arméniens** , ed. Complex , Bruxelles , 1980 - Dickran Boyajian : **Armania the ease for a forgotten genocid** Westwood, N. J., Educational Book Crafter inc., 1972 - Jean Mecererian : **Le génocide du peuple armenien,** Edition de l'imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965.

(٥) Mannuel Sarkisyanz : A modern history of Transcaucasian Armenia , Brill, Leyde 1975 et du même : Armenian Review Vol. I n° 3 1948 , P. 412 - Hélène Carrere D'Encausse : Une revolution, une victoire, L'Union sovietique de Leninc à Staline 1917 - 1953, Paris, Ed. Richelieu, 1972.

(٦) في الأول من حزيران / يونيو ١٩٢٠ أقر مجلس الشيوخ الأميركي بـ ٥٢ صوتاً مقابل ٢٣ اقتراحاً قدمه السيناتور كابوت لودج يرمي إلى رفض السماح للرئيس ولسن بقبول انتداب أميركي على أرمينيا . إلا أنه وقد قدم تقريراً باسمه الشخصي في ٢٢ تشرين الثاني / نوفمبر بعد سقوط الجمهورية الأرمنية ، سوف يتلقى ولسن من كيفورك باسترمهاجيان ،

الوفد الناقل من الحكومة الأرمنية إلى الولايات المتحدة ، تحية لأنه كان آخر من دافع عن شعب « يدخل أظلم عصر من عصور تاريخه » ، انظر Y. Ternan (La Cause)
P. 58

(٧) حول البقاء القومي الأرمني : Sarkis Atamian : **The Armenian Community** , Philosophical Library , New-York , 1955 - Christopher Walker : **Armenia the survival of a Nation**, Croom Helm, Londres, 1980.

J. P. Alem: L'Arménie P. U. F. (Que sais-je ?) Paris, 1972.

(٨) روى ذلك : فإن الطاشناق كافح ضد القيصرية وضد النظام التركي على حد سواء ، وذلك على أثر الاضطهادات الروسية انطلاقاً من ١٩٠٥ . واتخذ لنفسه هدفاً إنشاء أرمينيتين مستقلتين ذاتياً ، واحدة متحدة فيدرالياً مع تركيا والأخرى مع روسيا . وانطلاقاً من عام ١٩١٨ كان لا بد من المناداة بأرمينيا موحدة .

(٩) كما يبرهن على ذلك هذا الجهر بالعقيدة من قبل نافاسارتيان (زعيم طاشناقي) الذي رواه Ternon في كتابه La cause) P. 112) : « إن نسيج ولحمة جميع المذاهب الاجتماعية هما الأمم . فالأمة هي حقيقة أبدية وأساسية . والمذهب الذي يرفض القومية هو بطل الاستبداد لا الحرية . فالاشتراكية هي من أجل الأمة وليست الأمة من أجل الاشتراكية » .

(١٠) حول الحضور الأرمني في لبنان انظر : Pierre Rondot : **Les Chrétiens d'Orient Op.** Cit. P.P. 187 ... - N. Schahgalidian : ethnicity and political development in **Lebanese Armenian Community**, 1925 - 1975 , communication au Symposium «Modernization and Armenian Society, Univ. de Pasadena, mai 1981 - Zaven Messerlion: **Arménian representation in Lebanese parliament**, Thes, Americ. Univers. of Beyrouth 1963 - Hratch Bedoyan : The Social, Political and Religious Structure of the Armenia Community in Lebanon, **in the Armenian Review**, Vol. XXXII. Juin 1979 P.P. 119 - 130.

كما توجد معلومات عن الطوائف الأخرى في الشرق الأدنى في Dedeyan في كتابه : تاريخ ... مصدر سابق .

(١١) يرجع التعاون الأرمني الكردي ضد تركيا ، في الواقع ، إلى عام ١٩١٩ . فقد بتّ مندوبون أكراد وأرمن في مؤتمر باريس عام ١٩١٩ بتطابق المصالح والأهداف بين الشعبين وأعدوا مشروعاً يتضمن دولة مستقلة أرمنية وأخرى كردية . وتعزز التعاون بين أكراد تركيا وعناصر الطاشناق انطلاقاً من عام ١٩٢٦ من أجل الكفاح ضد الكمالية ، إذ رأى الأكراد أنهم يعانون نفس مصير الأرمن . فإن ٦٠٠,٠٠٠ منهم كانوا قد قتلوا أثناء الحرب بنفس الأسلوب الذي كان قد طبق على الأرمن . وجرى قمع الاضطرابات التي نشبت رداً على ذلك بسرعة وبوحشية من جانب الأتراك .

(١٢) Hovanessian : The Ebb and Flow of the Armenian Minority, in **Middle East Journal**, April 1975 .

(١٣) Basile Nikitine : Les Kurdes - Etude sociologique et historique, Libraire C. Klincksieck, Paris 1956. Ouvrage Publié avec le concours du CNRS .

يقدم هذا الكتاب تركيباً للنظريات المتعلقة بأصول الأكراد من ص ٢ إلى ١٧ .

(١٤) فيما يتعلق بالقضية اللغوية لدى الأكراد انظر : Pierre Rondot مسألة توحيد اللغة الكردية في مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٣٦ ص ص. ٢٩٧ ـ ٣٠٧ ـ عصمت شريف فانلي : كردستان العراقي ، كيان قومي طبعة الباكونيير ، نوشاتيل ١٩٧٠ ص ٣٤٨ (ملاحظة رقم ٥) ـ جويس بلو : المسألة الكردية بحث سوسيولوجي وتاريخي ، مركز لدراسة مشاكل العالم الإسلامي المعاصر ، بروكسل ١٩٦٢ ـ الأب توماس بوا : « دراسات حديثة في الفيلولوجيا الكردية » في **Bibliothrea Orientalis** ليدن كانون الثاني /يناير ـ آذار ـ مارس ٦٢ XIX رقم ١ ـ ٢ ص ص ١١ ـ ١٧ .

(١٥) عن الدين لدى الأكراد : B. Nikitine, Les Kurdes Op. Cit. P.P. 207 - 255 وعن المذهب والبنية العشائرية لدى أهل الحق انظر أيضاً Basile Nikitine Op. Cit. PP. 241 - 244 .

(١٦) روى ذلك نيكتين المصدر السابق ص ١٧٩ .

(١٧) يروى B. Nikitine شهادة شخصية عن اقتراحات الأكراد هذه ، يرجع تاريخها إلى الزمن الذي كان فيه قنصلاً لروسيا في أورمياه Ourmiah (فارس) .

(١٨) ب . نيكتين المصدر السابق ص ١٩٦ .

(١٩) عن أكراد سوريا قبل الحرب العامة الأولى انظر : بيير روندو : أكراد سوريا ، في فرنسا البحر الأبيض المتوسط والإفريقية ، مكتبة سيريه ، باريس ١٩٣٩ مجلد ٢ ، كراس ١ ص. ص. ٨١ ـ ١٢٦ .

(٢٠) حول جمهورية ماهاباد يراجع : William Eagleton : The Kurdish Republic of 1946. Oxford Univ. Londres 1963 - Pierre Rondot : L'experiance de Mahabad et le problème social Kurde, in **En terre d'islam** mai/ juin 1948, P. P. 178 - 183 - Archie Jr Roosevelt : The Kurdish Republic of Mahabad, **in Middle East Journal**, Washington, July 1947 P.P. 247 - 270 .

(٢١) جلال الطالباني : كردستان والحركة القومية الكردية ، مخطوط بالعربية نشر على حلقات في النور ـ بغداد ـ ابتداء من تشرين أول/ أكتوبر ١٩٦٨ .

(٢٢) أحمد فوزي : قاسم والأكراد ، خناجر وجبال ، بغداد ١٩٦١ .

(٢٣) ممن عالج ثورة الأكراد في حكم عبد الكريم قاسم ، يراجع : David G. Adamson **The Kurdish War**, Allen and Unwin, Londres 1964 - Derk Kinnane : **The Kurds**

and Kurdistan, Oxford Univ. Press, Londres 1964 - René Mauries : **Le Kurdistan ou la mort** Robert Laffont, Paris, 1967 - Edgar O'Ballanee : The Kurdish revolt 1961 - 1970, Archon, Hamden, 1973.

(٢٤) في سياسة البعث العراقي تجاه الأكراد : عزيز الحاج : العراق الجديد والمسألة الكردية ، خياط ، بيروت ١٩٧٧ .

(٢٥) William - Nathaniel Howell Jr : The Soviet Union and the Kurds, Thèse Univ. of Virginia, Charlottesville, 1965.

(٢٦) Pierre Rondot: Les tributs montagnardes de l'Asie anterieure (quelques aspects sociaux des populations Kurdes et assyriennes) in **Bulletin d'Etudes Orientales de l'institut français de Damas**, 1937 n° VI. P.P. 1 - 50 et du même : **Les Assyriens tribaux**, conference polycopiée du 3 - 10 - 1945. Bibliotheque du CHEAM

(٢٧) John Joseph : **The Nestorians and their Muslim Neighbours, a study of Western influence on their relations** Princeton 1961 - Hubert De Mauroy: Contribution à la connaissance des Assyro-Chaldéens en Iran . Thèse de Doctorat de III^e cycle Univ. de Paris IV - 1973 - P. P. 386 - 388 et P. 20.

(٢٨) A. Glasberg : Les Assyro-Chaldéens devant la Conscience européenne, in **Esprit**, t. XVII (1949) n° 153, P. P. 256 - 274.

(٢٩) أظهر الكلدانيون ، على وجه العموم أنهم أبعد عن الخيار الانفصالي أو الاستقلال الذاتي من النساطرة ، ليس فحسب في العراق ولكن كذلك في إيران . باستثناء مشهور هو موقف المونسنيور بول بيداري نائب أسقف كلداني كاثوليكي ، الذي كان عضواً في مجلس القيادة العليا للثورة الكردية في العراق والذي حاول عبثاً ، الحصول على موافقة الملا مصطفى البرزاني لإنشاء « وطن قومي آشوري » يجمع آشوريي العراق في منطقة من الأراضي الكردية . وفي إيران ، كثيراً ما رفض الكلدانيون الذين يتشددون بالتمسك بإيرانيتهم صفة « الآشورية » ، بسبب مفهومها القومي الذي يجعلهم - في رأيهم - متهمين في نظر السلطات الإيرانية .

الفصل الثامن

مأساة "أهل الكتاب" المسيحيين واليهود في مواجهة صعود العروبة واليقظة الإسلامية

١ ـ تطور إيديولوجيات الأكثريات وانكماش الولاءات عبر الطوائف :

أثناء مدة هذا القرن العشرين المشرف على الانتهاء كلها ، إحتلت مقدمة الساحة السياسية العربية صراعات التحرر القومي التي لم يكن رهانها فحسب مستقبل الأكثريات العربية ـ المسلمة ، ولكن كذلك ـ بالنظر إلى أن كل شيء يجب إعادة بنائه في هذا الشرق الذي يعاد صنع خريطته ومؤسساته ـ مستقبل العلاقة بين الأكثرية والأقليات . فالفصول السابقة أظهرت تعدد الإتجاهات الذي انساق فيها البحث ، بالنسبة لأقليات كثيرة ، بعد أن صار نظام الملة القديم لاغ إلى حد ما ، عن علاقة جديدة بالأكثرية ، انطلاقاً من أشكال جديدة من المساكنة والحياة المشتركة حتى الإنفصالية بلا شروط . وفي هذه المهمة من البحث عن طريقة للعيش جديدة تتحقق بكامل خلفياتها في الكفاح من أجل الاستقلال ، ضد العثمانيين ثم ضد دول الإنتداب الأوروبية ، فإن الرموز السياسية سوف تُلتمس بإلحاح شديد من مجموع الرموز السياسية ويعاد تنظيمها كلها تماماً من أجل تقديم صيغ جديدة للتعبير عن إثبات وطموحات مختلف الطوائف . فمن أجل بناء دول ، لم يكن يكفي ، في حقيقة الأمر ، إقتطاع مساحة جغرافية لتوزيع عرقيات مختلفة فيها وجماعات طائفية على المناطق ، كان يقتضي كذلك ، التفصيل على القدّ ، في دنيا الرموز هويات جماعية قابلة لجمع إلتحام الطوائف العاطفي التي جعلها تعيش جنباً إلى جنب علاقة قوى إجمالية وحدها منذ عصور . إن الأقليات والأكثرية سوف تعرض إجابات

إيديولوجية شتى لهذه المسألة الأساسية لتحديد هوية جماعية قمينة بأن تكون مقبولة من الجميع . ففي عالم شديد الإنطباع إلى هذا الحد بشركة العلة العقلية، بهذا التراحم المستحيث بين طوائف غدت شبه أمم، أنه لمن العبث أن ننتظر من جماعة عرقية أو طائفية القبول بسرور فرض هوية الجار عليها بحجة أو تحت ذريعة التفوق العددي . لقد ساس الكفاح من أجل الدفاع عن كل هوية والإبقاء عليها ، براعة البحث عن الرموز والقواسم المشتركة .

والحال أن ظاهرة مأساوية من عدم التطابق تبدو لنا قد أضرت بهذا البحث المتصل الجسور أو ستلاقيها بالتناوب عبر الطوائف: في حين أن إيديولوجية الأكثريات تبتغي أن تكون تكاملية أكثر فأكثر . بل حتى استيعابية تجاه الأقليات ، فإنها تشكو ، في نفس الوقت ، نقصاً في إمكانيات عمليات التكامل بالنسبة إلى بعض عناصر الأقليات ، خصوصاً أهل الكتاب . فإن ما نريد الإشارة إليه هنا هو هذا الرسم المجمل ، المبسط عمداً ، لهذا الإختزال لقدرة إيديولوجيات الأكثريات التكاملية التي ظهرت على التوالي .

لقد اتضحت القومية العربية حوالى مطلع القرن ، في إطار الإمبراطورية العثمانية ، بعد أن إختلطت لفترة ما بالحركة الإصلاحية للجامعة الإسلامية ، سواء التي طرحها العثمانيون أنفسهم أم التي طرحها المنظرون الأصوليون المسلمون مثل الأفغاني والكواكبي . وانفصلت عن الجامعة الإسلامية حوالى ١٩٠٥ بتقديمها لهذه الجامعة على أنها سلاح إيديولوجي مسخر من القادة الأتراك بقصد الحصول على ولاء العرب وإبقائهم تحت النير غير العربي .

الإنفجار الأول . كان الشكل الإيديولوجي البارز ، المنبثق عن هذه القطيعة يقوم على قومية عربية ضبابية ، غامضة بعض الشيء في تصوراتها ، في مفاهيمها ، متمحورة حتى الحرب العالمية الأولى على مشروع الحكم الذاتي أو الاستقلال العربي ، وله كنتيجة طبيعية إنفجار الامبراطورية العثمانية . كان لهذه القومية العربية الريادية طاقة تكاملية قصوى بالنسبة لشتى الأقليات العرقية والدينية . كانت تجمع فعلاً تحت نفس الراية عناصر عرباً ، مسلمين ومسيحيين (الذين كانوا يقومون فيها بالدور الأول) ، كما تجمع عناصر « غير عرب »

(أكراداً أو أرمن ، وأقباطاً وعدداً من الموارنة ، إلخ) الذين كانت لهم جميعاً ، أسبابهم لتمني انفجار الامبراطورية . وغني عن البيان القول بأن غموض هذه القومية العربية كان على قدر طاقتها التكاملية . وصبيحة الحرب العالمية الأولى حدث إنفجار ثان ، عندما حدثت بعض الزحلقات الايديولوجية كرد فعل على سياسة الدول الأوروبية المتحالفة التي حارب أولئك القوميون إلى جانبها . فغوامض القومية العربية بترجمتها الأولى تبددت لإفساح المجال لظهور شكلين إيديولوجيين جديدين : إحداهما ، جامعة العروبة (التي تدعى منذئذ « القومية العربية ») ، مخيّبة آمالها بانقسامها إلى عدة دول فرضته على المشرق العربي القوى المتحالفة ، والمتمحورة بالنتيجة على مشروع الوحدة العربية وعلى الهوية العربية المطلوب تغليبها على الهويات الإقليمية (العراقية ، السورية ، إلخ) ؛ أما الثانية فهي الوطنية ـ القومية المحلية ، باختلافاتها المتعددة (سورية ، مصرية ، عراقية ، لبنانية ، إلخ) ناشدة إلى استقلال الدول إزاء الدول المنتدبة ، ولكن ليس الوحدة العربية ، راضية إلى حد ما ، أحياناً ، باقتطاع إقليمي مُقام ومشايعة لهويات جماعية « من التسويات » بين أكثريات وأقليات ، على كل حال معادية لتوكيد هوية عرقية عربية متفوقة . فطالما أن هذه القوميات المحلية ، قد احتلت مقدمة الساحة السياسية في الكفاح من أجل الاستقلال أو من أجل إنهاء الإنتدابات الذي ميّز ما بين الحربين ، مستفيدة غالباً من دعم الوحدويين العرب ، فإن العناصر الأقلية عرقياً (من أكراد ، وأتراك وإيرانيين مستعربين جميعهم وأقباط ويهود ، إلخ) التي يعبرون عن تطلعاتها كان بمستطاعها أن تجد نفسها مندمجة إندماجاً كلياً بالحياة السياسية القومية وأن تلعب فيها دوراً من الدرجة الأولى .

ولسوف تتكشف موجة جامعة العروبة ، كائنة هذه القوميات المحلية ـ بصورة عامة في نهاية ما بين الحربين أو غداة الحرب العالمية الثانية ـ عن أنها ، بالمقابل ، أكثر محدودية في قدرتها على دمج العناصر الأقلية : إن نزعة جامعة العروبة ، المتمحورة على تمجيد العروبة (العرقية) ما زالت تجمع العرب المسلمين والعرب المسيحيين ، إذ بمستطاع هؤلاء العثور على أنفسهم فيها

بسهولة ، ولكنها تستبعد العناصر غير العربية بأصولها العرقية . ومن أجل معارضة هذا التطور المأساوي سوف تحاول ترجمة البعث للنزعة العربية إلى الوحدة ، كما رأينا ذلك في الفصل الثاني توسيع تعريف العروبة لإدخال جميع عناصر الأقليات الراغبة للإندماج بالعروبة سواء أكانوا غير عرب أو غير مسلمين . وهذه المحاولة الجريئة ، بل والثورية حتى ، لتعديل تصورات تقليدية متعلقة بالهوية ، قد اصطدمت بثقل تراث عقلي عمره آلاف السنين (لدى الأكثريات كما لدى الأقليات على حد سواء) وليس في وسعنا التوقع بأن تنتج ثمارها بلا تأخير . فضلاً عن ذلك فإن نزعة الوحدة العربية أياً كانت ترجمتها ، المتمحورة على رفع الهوية العرقية تميل على مستوى الزعماء السياسيين والمنظرين ، إلى التخفيف من أهمية الإنتماء الديني (إتجاه إلى العلمنة) . فهي في ذلك تعجب تماماً العناصر العربية المسيحية . وبالمقابل سوف تكون دائماً موضوع محاولة ثابتة للإستعاضة من جانب الجامعة الإسلامية (ولا سيما الإخوان المسلمين) التي كانت ترى فيه منافساً ما كان يجب أن يوجد أبداً لأنه يقسم الأمة الإسلامية ليؤكد أولية الأمة العربية . بالإضافة إلى أن النزعة إلى الجامعة العربية والشعور بالولاء إلى الإسلام ، في الجماهير العربية ـ الإسلامية ، لم يكونا أبداً ، حقيقة ، منفصلين . فلا ينبغي إذن أن ندهش من أن تتخذ النزعة القومية ، الشعبية ، في أواخر السبعينات ، التي ستعبر عن رفضها لغزو الثقافة الغربية (التي جرى تبنيها على نطاق واسع وحملتها بالمقابل النخب القومية القائلة بالوحدة العربية) للمجتمعات العربية الإسلامية ، شكل يقظة للإسلام وانكفاء إلى الهوية الإسلامية ، يشجعها المثل الإيراني تشجيعاً شديداً . فليس التأكيد الإسلامي هنا إلا الغلاف لمطلبين سياسيين شعبيين : مطلب يرمي إلى عرض ثقافة مضادة ، قيم مضادة لتسريب الغرب لعملية خلع ثقافية ، والمطلب الآخر هو ما يمكن وصفه « بالطبقي » ، ينبثق من رفض اللامساواة الإقتصادية ومن البؤس الذي لم تقدم له الاشتراكيات العربية ، في الحقيقة ، دواء ناجعاً . فإن مفاقمة التدين المفرط تأتي « بعد ذلك » كترجمة شخصية وميتافيزيقية لظاهرة سياسية معاشة جماعياً . ويبقى أن هذا ردُّ الفعل

للدفاع الإسلامي أمام « التحدي » الغربي ينقلب ضد الأقليات غير المسلمة المندمجة أيضاً سابقاً أو « قابلة للإندماج » بجامعة العروبة لو أنها كانت عربية عرقياً . وهكذا يستبعدها التأكيد على الإسلام ويهمّشها سواء بصورة جوهرية بالنسبة لنظام عائدية الأكثرية أم لأن هذه الأقليات ليست غير مسلمة فحسب ولكنها من أشد المتغربين وترمز إلى الغرب المقلق والمنذر بالخطر .

إننا لندرك هكذا ، عبر هذه الزحلقات والتفجيرات المتتالية للتشكلات الإيديولوجية لدى الأكثريات منذ مطلع القرن كيف حدث تزقيق لـ « جسور الإيديولوجية » التي تتيح إلى شرائح واسعة إلى حد ما من العناصر الأقلية بأن تنضم إلى تيارات الأكثرية ، إنهم أهل الكتاب (المسيحيون هنا) الذين أضيروا الأكثر عندما بلغ هذا الإنكماش للولاءات عبر الطوائف ذروته مع صعود إسلام تمامي ذي نزعة شمولية بإزاء الدولة كما بإزاء الأفراد ، وأكثر تشدداً تجاه الأقليات غير الإسلامية مما كان الإسلام التقليدي دائماً ، في الامبراطوريات الإسلامية . والأمل الوحيد ، الذي هو في نظرنا مع ذلك احتمال قوي ، يكمن في الطبيعة المؤقتة لهذا المد الإسلامي الذي يمكن ألاّ يكون أكثر من عاطفة عارضة سريعة الزوال أوقدتها الشرارة الخمينية وسوف تنطفىء من هنا لسنوات .

٢ ـ ظل الطوائف اليهودية المضمحلة :

في المنتصف الأول من القرن الثالث والعشرين قبل ميلاد المسيح ، استقر عدد من البدو الآراميين (أو الأموريين) القادمين من الصحراء العربية ، فيما بين النهرين الجنوبيين ، تحت حكم ريم ـ سن ، ملك لارسا ، إلى جوار السومريين ، مختلطين أحياناً بجيوشهم . ولعل هذه الهجرة ما كانت لتلفت انتباه علماء الآثار والمؤرخين بهذا القدر ، لو لم يولد ، حوالى القرن العشرين قبل ميلاد يسوع المسيح ، بين تلك القبائل الآرامية في مدينة أور ، عاصمة السومريين عندئذ أحدهم باسم ابراهيم رئيس عشيرة الهابيرو الآرامية ، الذي تنتسب إليه إلى اليوم أديان ثلاثة كبرى . إن ملحمة هؤلاء الهابيرو (باسم هيبر جد ابراهيم) المعروفين أكثر باسم الهيبرو ، العبرانيين ، الذين تبعوا ابراهيم

عندما غادر أور إلى شاران بسوريا الشمالية ، ثم إلى فلسطين (بلاد الكنعانيين) . أعاد العهد القديم روايتها . ولقد أكد علم الآثار، العلمي فيما بعد هذا الأمل للعبرانيين ، فيما بين النهرين ، أجداد الشعب اليهودي ولكن ما زلنا نجهل إلى الآن كثيراً إلى أي حد كان من شأن ما بين النهرين - حيث دارت حوادث طفولة الشعب اليهودي الأولى - أن يتسم تاريخه وثقافته بطابعه غادر إبراهيم وجماعته العبرانيين لم يبقوا أقل وراثة للحضارة البابلية القديمة جداً . فلا بد من أن تكون هذه الحضارة عبر فكر إبراهيم قد أثرت في الفصول الأولى من سفر التكوين (أساطير الخلق والطوفان وبابل) وكذلك كتب الشريعة حيث نجد أثر قانون حمورابي . فضلاً عن أن اليهودية الآخذة بالتكون ، بعد ذلك بزمن طويل ، بعد قيام نبوخذ نصر الثاني بهدم معبد القدس ومملكة يهوذا (٥٨٦ ق . م) ، إبان أسر بابل (٥٨٦ - ٥٣٦) ، كان عليها دون كثير من التحفظات أن ترتبط وهي حيث هي بتراث ثقافي مما بين النهرين ، لم تكن رفضته من قبل أبداً .

بعد عودة اليهود من الأسر وإعادة بناء القدس ثمة حياة يهودية استمرت فيما بين النهرين ، ببقاء عدد من أعضاء الطائفة لم يغادروا مكانهم ، مشكلين حيث هم مستعمرة استيطانية دائمة . ومن جديد إحتل بومبي القدس في عام ٦٣ قبل الميلاد وبأمر من طيطس هدم المعبد مرة أخرى عام ٧٠ بعد الميلاد ، وروما هي التي أصبحت مقر الكنيسة المسيحية في حين أنه في الجليل إبتداء (مدرسة باركوشبا) ثم في بابل ، كانت تتأسس المراكز الروحية التي راحت طيلة قرون عديدة تؤمن للشعب اليهودي تلاحمه الديني وبقاءه . وكانت بابل عندئذ معقل الوثنية القديمة ، عاصمة اليهودية الحقيقية في المنفى . وفي العصر الروماني ، كان عدد اليهود ، المقيمين فيما وراء الفرات منذ أعمال النفي الكبرى في القرن السادس قبل الميلاد ، بالملايين . وإذ كانوا متجمعين في مراكز مثل نهاريا ، سورا بومبيديتا موهازا نصيبين ، فإنهم كانوا يتمتعون بحكم ذاتي داخلي واسع المدى تحت إدارة leur exilarques (ريخ غالوثا Rech Galoutha) الذين كانوا يزعمون انتسابهم مباشرة إلى بيت داود ويرجعون

مؤسسة الإيكزلاركة في فارس إلى الزمن التوراتي . وفي كنف هؤلاء الاكزلارك exilarques ، إبتداء من القرن الثاني بعد الميلاد نمت نخبة هامة من المعلمين الروحيين والأحبار في بابل ، في الأكاديميات التي أصبح رؤساؤها الـ (غوئيم) ، من القرن الخامس إلى القرن التاسع ، المرشدين الروحيين لليهودية في المنفى . كان راب Rab وصموئيل Samuel (١٧٥ - ٢٥٤) ، من أشهرهم ، في عداد أولئك الذين ساهموا في ازدهار اليهودية البابلية في أكاديميات سورا Saura وبومبيديتا Poumbedits ، عاملين على ترسيخ تلك التقاليد الدينية ، في عصر كان يعرضهم لخطر كبير من الذوبان لحرمانهم من عائدية المعبد ومن التنشئة الحيّة . وإلى تلك المراكز في بابل ندين بإعداد التلمود البابلوني في القرن الخامس ، المعاصر للتلمود الفلسطيني (أورشليم) المنتهي حوالي العام ٤٠٠ ويشكل مع العهد القديم القاعدة الأساسية لليهودية (فالتلمود البابلي وهو أوسع من التلمود الأورشليمي بمرات ثمان ، يتميز عنه كذلك بمجموعة من الأدلة الأكثر إحكاماً وبانتشار واسع لمباحثه الـ ٦٣) .

إلى الغرب من يهوذا لم يكن الشتات اليهودي في مصر أقل قدماً من شتاتهم في بابل : بل ربما كان أقدم ، ولكن علم الآثار لا يتيح لنا التثبت من ذلك بيقين . فبالاتفاق مع التقليد ، استثناء ، يحدد المؤرخون ما بين ١٧٠٠ و ١٣٠٠ قبل الميلاد تاريخ أول هجرة للعبرانيين من بلاد كنعان إلى مصر ، وإقامتهم في وادي النيل ؛ وكذلك فإنهم يعترفون بأن القبائل اليهودية ، بالنظر إلى أن حالتها تدنت جداً في ظل الفراعنة الطيبين الذين جاءوا في أعقاب الهكسوس (أقوام آسيوية) خرجت من مصر بقيادة موسى (فيما بين القرن الخامس عشر والثالث عشر ق . م) ، ثم باشرت مع يشوع ، باسترداد بلاد الكنعانيين(*) (« أرض الميعاد ») . ولكننا إذا أردنا من جديد البحث عن أثر إقامة الطائفة اليهودية غير المنقطعة على الأرض المصرية في الأزمنة الحديثة فإن مأساة تدمير المعبد الأول والأسر البابلوني هي التي من جديد تفيدنا كنقطة استناد . يدل « كتاب ارميا » على أماكن عديدة في مصر أنشأ فيها اليهود مستوطنات جمعوا فيها قادتهم وأسرهم الذين هربوا مع ارميا من الاحتلال

البابلي ، بعد سقوط مملكة يهوذا (٥٨٦) . أرسخها في جزيرة الألفنتين على النيل ، جنوب أسوان (في مصر العليا) وأشهرها كذلك توّجت بها وثائق عديدة بالآرامية ، لغة التخاطب حينئذ بين اليهود[١] . وقد نمت تلك المستوطنات القديمة جداً نمواً هائلاً بفتح إسكندر المقدوني لمصر الذي كانت جيوشه تتألف من كثير من اليهود والسامريين سواء أكانت في مصر أم في بابل ، وبرعونة اندفعت تلك المستوطنات اليهودية إلى الأخذ بالهيللينية ، متخلية عن ممارسة الآرامية للتكلم باليونانية ، واكتفت ، لممارسة ديانتهم ، على توراة هي نفسها مترجمة إلى اليونانية ، لاستعمالها الخاص . ولم يكن التأصل في الوسط اليوناني استئصالاً لهذا لليهودية لأن اليهود صانوا جوهر دينهم . وقد امتد العصر الذهبي للأدب اليهودي باللغة اليونانية من حكم بطليموس السادس فيلوميتور إلى العقود التي تلت الفتح الروماني في القرن الأول (٣٠ قبل الميلاد) . ولكن فيلون الذي كان يتقن الكتابة باليونانية جيداً هل كان يعرف العبرية ؟ إن الشك يستمر في أيامنا ، وما هو مؤكد بالمقابل أن الفتح الروماني جاء فجأة يهدم « الحلم اليوناني » لليهود[٢] .

ذلك احتلال الرومان إتخذ في الحقيقة مسار الكارثة بالنسبة للطائفة اليهودية في مصر ، التي لم تشملها المواطنة الممنوحة لليونانيين وحرمت من الحقوق المدنية التي كانوا يكتسبونها . ولما كانت مستبعدة خارج المدينة ومضطهدة (مذابح ٣٨) فإنها ثارت (٦٦ ـ ٧٠) وجرى استئصالها تماماً كطائفة . وكانت حصيلة الحرب الشهيرة التي قابل بها اليهود المصريون الرومان عام ١١٧ والتي روى تفاصيلها فلافيوس جوزيف ، ما بين ٤٠,٠٠٠ و ٦٠,٠٠٠ قتيل من اليهود . وبعد هذا التاريخ عاد يهود مصر ، برد فعل للدفاع القومي إلى الآرامية والعبرية .

تحت السيطرة الاسلامية ، عانى اليهود ، كيهود بغداد ودمشق وكالمسيحيين وضع الذميين حماية متكافئة مع عدم المساواة وواجبات مذلّة (الفصل الأول : شعوب مختارة وشعوب خاضعة) . وتم عقد صلات مع المراكز البابلونية ، التي كانت هي نفسها أيضاً تحت الوصاية الإسلامية منذئذ

وغدت القيروان واحداً من مراكز اليهودية المصرية تلك ، على المستوى الثقافي الرفيع على نحو خاص . وها هنا أوضح أفكاره سعاديا غاؤن Saadia Gaon ، المعروف في الأدبيات العربية باسم سعيد الفيومي (٨٨٢ - ٩٤٢) الذي قدم إلى الفكر اليهودي أفضل صحائفه الدينية والفلسفية وأنهى عمله رئيساً للأكاديمية ، أول رئيس يستدعى من الخارج من قبل أكاديمية سورا Saura البابلونية الشهيرة ، الواقعة على مقربة من بغداد . وكنطليعي لتفكير جديد ، أكثر حرية ، في العقيدة (غير خال من تأثير المعتزلة) وموفق بين الفكر اليوناني وجماع الثقافة اليهودية ، ومترجم التوراة إلى العربية ، فإنه وصف بفيلون الثاني وبأنه مبشّر بموسى بن ميمون . ومثل سعيد الفيومي قضى موسى بن ميمون هذا شطراً كبيراً من تاريخه العلمي في مصر ؛ فهو كطبيب وعالم ولاهوتي وفيلسوف ، ولد في قرطبة عام ١١٣٥ وقدم إلى مصر عام ١١٦٥ يهيمن بقامته على العصر الوسيط اليهودي بأكمله . وكان التكافل الثقافي اليهودي - العربي عميقاً في بلدان الشرق الأدنى ؛ إذ تبنى اليهود سريعاً اللغة العربية ، حتى علماء اللاهوت منهم ، متخلين عن الآرامية ، ولكنهم طوروا كذلك العبرية كلغة أدبية (ولم يحدث هنا كما في أوروبا أو في المغرب خلق لغة مختلطة مثل اليديش - اليهودية - الإسبانية أو اليهودية - العربية) . وقد تباينت حالة الطوائف اليهودية كثيراً في الزمن تحت مختلف السيطرات الاسلامية[٣] . فإن تطورها جرى عرضه في الفصل الثاني . ويكفي هنا بأن نذكر أن هذه الحالة ، وإن لم تكن مثالية ومنسجمة بقدر ما يوحي بذلك بعضهم ، قد شكلت على الأقل نهجاً أفضل كثيراً من نهج أوروبا الغربية ، خال خاصة من الاضطهادات المنظمة التي مورست فيها . وبالنظر إلى أن حالة الأقليات اليهودية كما المسيحية ، هي حالة : « الأقليات - العاجزة » ، الوسيطة بحكم وظيفتها بين حكم أوتوقراطي وجماهير مسلمة غالباً على شفا الإنفجار ، قد عرفت العسر واليسر ، حقباً بالغة السعادة حيث كانت نخبة الطائفة تجد نفسها محاطة بالأمجاد وبالعطايا والثروات ، توزع منها عند الإقتضاء ، جزءاً على إخوانها المعوزين يليها فترات يكون فيها « أهل الكتاب » ، « كباش

المحرقة ، بتركهم فيها العامل عمداً للعقاب الشعبي . (أنظر الفصل الثاني) .
وهي حالة غير مستقرة للغاية ، وغالباً مزعجة غير مريحة ، ولكنها لنبادر بالتذكير ، لم تكن الأسوأ في تلك المجتمعات .

في منتصف القرن التاسع عشر لحق بالطائفة اليهودية التي حررها محمد علي وخلفائه تدريجياً تحول عميق اجتماعي اقتصادي بالإضافة إلى الإختراق الغربي الذي يمكنه التميز بعدد من القسمات : ترقية اقتصادية متسارعة ، ارتفاع مفاجيء ، ديموغرافي مرتبط بالمهاجرة ، تفتح ثقافي ، تحديث وتغرب مجتمعان مع ما يعاكسهما : انفكاك عن الوسط العربي - المسلم المحيط واكتساب شكل من الخارجانية[1] أكثر حدة وأكثر وضوحاً . وكان اختراق أوروبا الاقتصادي والسياسي لمصر قد فتح الباب لتدفق كثيف من الأجانب ، بينهم عدد كبير من يهود أوروبا الغربية (من إيطاليا على وجه الخصوص) ، الذين سرعان ما جاوروا اليهود القادمين من أفريقيا الشمالية واليونان وسوريا والعراق وآسيا الصغرى . فما زال عدد اليهود الـ ٦٠٠٠ في حوالي عام ١٨٥٠ الموجودين في مصر يتزايد حتى بلغ ٣٠,٠٠٠ بعد أربعين عاماً فقط . وجاء ينضم إليهم فيما بعد اليهود الروس والبولونيون المطرودون من فلسطين أثناء الحرب العالمية الأولى بحجة أنهم يتبعون قوة محاربة . وفي عام ١٩٣٠ كان عدد اليهودية المصرية ، جراء ذلك ، قد بلغ ٧٥,٠٠٠ شخص ، لا يمثل بالتأكيد أكثر من نسبة مئوية ضعيفة من مجموع السكان (٠,٤٪) ، ولكن هذه النسبة مزودة بوزن اقتصادي وسياسي أكبر كثيراً بسبب تجمعها في المراكز المدينية . ولم تلبث خطوط الانفساخ أن ارتسمت بين هؤلاء الاشكينازيين ذوي الهجرة الحديثة ، القادمين من أوروبا ، من البلقان أو من فلسطين ، قليلي الاندماج والمحتفظين بلهجتهم اليديشية ، واليهود السيفارديين والشرقيين ، وغالباً هم من أرومة أقدم في البلاد ويتكلمون بالعربية . وكان ثمة آلاف من القرائين أكثر اندماجاً كذلك من الآخرين جميعاً ويتكلمون العربية على حد سواء يقفون بوضوح بعيداً عن اليهود الربانيين . وفي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين كانت اليهودية المصرية تبدو، بسبب من صعود سريع لبورجوازية أعمال

يهودية ، ومن وجود عدد كبير من الجامعيين والصحفيين وأعضاء المهن الحرة وسطها وبسبب من مستوى ثقافي غالباً أرفع من مستوى جيرانهم ، على أنها أكثر ازدهاراً ، في الشرق الأدنى ، الأمر الذي لم يكن يستبعد لامساواة قصوى في الأوضاع وسط الطائفة على نحو ما يشهد عليه وجود كتلة بائسة هائلة في حارة اليهود بالإسكندرية . ولكن ثقافتها نفسها ، المكتسبة في وقت مبكر في مدارس التبشير المسيحية الفرنسية ، لم تكن دون أن تطرح بعض المشاكل لأن التردد إلى هذه المدارس المسيحية قد انتهى باجتذاب تحولات دينية . وبرد فعل للدفاع راحت المدارس اليهودية ، في العشرينات تتضاعف ، في حين مضت تنمو حركة مؤاتية لنهضة الثقافة اليهودية في مصر . وكان لتأورب يهود وادي النيل الثقافي « مقابلة القانوني » ، ما دام أن اكتساب جواز سفر أجنبي كان يمنح بعضاً منهم ، منذ مطلع القرن مزية إحدى الجنسيات الأوروبية الممثلة في مصر ، المتكافئة مع حالة قانونية متميزة . ولم يتأخر المقابل لهذه المزايا حتى بدا الإحساس به ظاهراً إذ أصيب اليهود المندمجين بالأجانب ما أخذ يصيب هؤلاء من إجراءات منذ ١٩٣٦ لتمصير اقتصاد البلاد وكبح أصحاب رؤوس الأموال والمستخدمين الأجانب . وبلغت هذه الإجراءات أوجها عام ١٩٤٧ مع شركة « L'Egyptien Company Low » باقتضاء أكثرية مصرية في جميع الشركات المساهمة . فضلاً عن أن تأورب جزء واحد من اليهودية المصرية انتشر بهالة من القداسة على صورة الطائفة بأكملها في التصورات الإسلامية ، مقترنة بصورة أكثر بروزاً بكل ما كان أجنبياً عن البلاد . وجاءت تضاف إلى ذلك ، ابتداء من عام ١٩٣٤ دسائس الدعاية الموالية للنازية ، المتعاقبة لمجيء هتلر إلى الحكم ، يشجعها في مصر حضور جالية ألمانية من ٢٠٠٠ شخص وعداء القوميين المصريين للبريطانيين . هذا الانعكاس نفسه المعادي للبريطانيين ، في العراق هيأ المناخ كذلك للدعاية الهتلرية ، وإذ أن المضمون الرقي لهذه الدعاية قد استبعد منها في البلدان العربية لأسباب واضحة (إنتماء العرب لجماعة العرق السامي) ، كان الوجه الاقتصادي للتنافس بين الطوائف هو الذي وضع في مقدمة الأمور : طفق الجمهور المسلم يأخذ على الأعيان من

اليهود ثرواتهم الطائلة غالباً ، التي تشكلت من العمليات التجارية الكبيرة ومن الترك (في العراق منذ أيام العباسيين وفي مصر منذ أيام الفاطميين) . وزد على ذلك ، وبتحريض من المحافل الماسونية ، أدار يهود مصر دعاية مضادة مكثفة واسسوا « عصبة ضد معاداة السامية الألمانية » (آذار / مارس ١٩٣٣) .
وفي العراق وجدت مقاومة السامية صدى ملائماً في المقامات الرفيعة بين ممثلي الحكم من التيار القومي العراقي (المحلي) ، ذي الإتجاه الاستبدادي ، المفتون ببناء أتاتورك القومي (وبخاصة العقيد بكر صدقي) إلا أن تردي حالة الطوائف اليهودية في البلدان العربية لا تُعزى بالأولوية إلى تعديل المدركات بين الطوائف المرتبطة بالعوامل المذكورة آنفاً . ولقد أصيبت جميعها مباشرة بصدمة التحولات العميقة الحاثّة في بيئتها الاجتماعية والسياسية . فإن اليهودية المصرية التي كانت ، في منطلقها ، تمثل الشطر من الشتات الأكثر اندماجاً بالسياقات السياسية لبلد عربي ، متطورة فضلاً عن ذلك في وسط ابتعد مدة طويلة عن جامعة العروبة ، قد تمكنت من الصمود زمناً طويلاً بعض الشيء ، لتلك الصدمات ، ولكنها انتهى بها الأمر كذلك إلى أن تكون ضحية لها .

من « القومية » المحلية إلى جامعة العروبة وإلى جامعة الإسلام :

لا بد لنا من التذكير هنا أن سمة الحياة السياسية المصرية السائدة انطلاقاً من نهاية القرن التاسع عشر تتحدد في تنمية قومية مكافحة للسيطرة الاستعمارية البريطانية وعند الاقتضاء ، الأجانب الذين تحابيهم هذه السيطرة ؛ وهذه القومية نفسها سرعان ما تنقسم إلى فرعين متميزين ، اللذين ، كان لهما ، دون تشابك ، على التوالي التبرز في الزمن . الأول تحرري لا طائفي ، علماني ممثل بالوفد انطلاقاً من عام ١٩١٩ ، يسعى إلى استقلال « أمة مصرية » تلقائية ، متجاوزة الانفساخات الطائفية (موضوع الوطنية المصرية والدفاع عن « المصرية » ، هوية تركيبية للغاية تجاه مختلف مكوّنات الشعب المصري العرقية والدينية) . الفرع الثاني ، ناشيء عن حركة يقظة دينية ، متمحورة على الدفاع عن « هوية إسلامية » متجاوزة الجزء المصري ، سرعان ما تأكدت بأنها أكثر فأكثر داعية إلى العربية ، ولم تتباين بوضوح ما عن النزعة إلى الجامعة

الإسلامية ، مع ذلك إلا ابتداء من الأربعينات . وقد ساد الخيار « القومي المصري » ، التحرري ، المتجسد بالوفد حتى الثلاثينات في مصر . وكان في وسع اليهود والأقباط (ولا سيما الأقباط) اعتبار أنفسهم أعضاء بكامل العضوية في هذه الأمة المصرية التي كانت هويتها التركيبية لا تتضامن مع أية جماعة عرقية أو دينية خاصة ، ولا تستبعد منها بالتالي أحد على الصعيد الرمزي ، ولا تتطلب ضمناً من أحد تنكراناً ما لهويته الأقلية ثمناً لاندماجه القومي والسياسي . فمنذ عام ١٩٢٩ ، كان موريس فرجون يدعو في « اليقظة » ، صحيفة الوفد ، اليهود إلى الانضمام إلى حركة التحرر القومي هذه . وكان الذين لبوا نداءه مثل فيلكس بن زاكين وزكي أوربيي وألفرد بللوز كثيرين . وبذلك كانوا يسيرون على درب رائد شهير هو يعقوب صنوع ـ أبو نظارة ـ الذي كان صاحب دور رفيع الشأن في تكوين هذه القومية التحررية والعلمانية في نهاية القرن التاسع عشر . وقد حدد العقد الأول مما بين الحربين حقيقة أوج اليهودية المصرية : فلم يكن يهود ضفاف النيل أبداً مندمجين إلى هذا القدر في الحياة السياسية القومية وسوف لا يكونون كذلك أبداً . كان ذلك هو الزمن الذي مثلهم فيه الحاخام حاييم ناحوم العظيم بشخصه في مجلس الشيوخ وكان يوسف قطاوي باشا يجلس فيه على مقاعد الحكم في حين كانت مقاعد الوفديين والسعديين تستقبل نوابهم في البرلمان . وكانت عشرات من الصحف الدورية بالعبرانية والعربية والفرنسية أو اليهودية ـ الإسبانية تعكس حماسهم للقضية المصرية .

وبالمقابل لم تعرف ، لا سوريا ولا العراق ، اللذين اندرجا مبكراً قبل مصر في منهج الوحدة العربية ، هذا الطور من الوطنية ـ القومية المحلية والتحررية السائدة التي كان يمكن للأقليات اليهودية أن تنضم إليها . فإن القومية العراقية (غير ذات النزعة إلى العروبة) ، وإن كانت تقودها عناصر هي نفسها أقلية (أتراك ، أكراد ، إلخ) تكشفت عن أنها استبدادية وبلا دماثة بالنسبة لكل خصوصية أقلية ، وبخاصة متسمة للاسامية تعاطفاً مع الموالاة للمحور . ولم يكن اليهود مع اشغالهم في ظل الملكية العراقية لمناصب هامة في الإدارة العليا وفي الوزارات (حقيبة المالية خاصة حتى الخمسينات) ، منضمين حقيقة ،

لهذا إلى الحياة السياسية . كانوا يرون في ذلك فحسب امتداداً لتقاليد الخلفاء العباسيين الذين كانوا يفرضون الأمر إلى اختصاص الذميين التقني لديهم في إدارة شؤونهم . ولأنهما أقل تسيُّساً في هذا الواقع ولا شك كذلك أقل وعقلة من الطائفة اليهودية المصرية ، وأكثر انكباباً في دروب النجاح الإقتصادي فإن تلك الطوائف الشرقية لم تخرج حقيقة من نظام الملل ، في الوقت الذي كانت اليهودية المصرية تجد فيه الفرصة المثيرة التي يوفرها لها التاريخ للخروج من هامشيتها السياسية التقليدية .

يمكننا رسم بيان خط سير اليهودية المصرية السياسي هكذا بحركتين في اتجاهين مختلفين ومتعاقبين ، احدهما جاذبة للتجمع والاندماج بالقومية المصرية والأخرى نابذة تبدأ إنطلاقاً من الثلاثينات ، عندما تميل القومية المصرية المتجسدة بالوفد إلى الزوال لتخلفها قومية شاملة للأقطار العربية ، قليلة الإختلاف أصلاً عن الجامعة الإسلامية . فإن هذا الانتقال من القومية المصرية إلى أشكال من القوميات المعبرة عن سياسيين وأيديولوجيين عن الجماعة العربية ـ السنية السائدة هي التي ترسخ مأساة الاقليات غير العربية وغير الإسلامية ، أعني اليهودية والمسيحية . بالتأكيد ، ليس ثمة في جامعة العروبة ما يُشتَمُّ منه تدبير نبذ للأقليات غير المسلمة على نحو ما نجده بالمقابل في التمامية الإسلامية . إن جامعة العروبة ترجو لنفسها أن تكون منفتحة ومستوعبة ، متمثّلة (ولسوف تكون في ذلك أكثر في شكلها البعثي اللاحق) ؟ ولكن هذا الاستيعاب ، هذا التمثيل لا يتطابق مع تطلعات معظم الطوائف غير العربية وغير المسلمة في آن واحد ، التي تسعى ، على العكس ، على وجه العموم إلى الإبقاء على هويتها والتي تزعم أن ما من شيء، لديها تكسبه من تمجيد هوية جماعة ليست جماعتها . وعندما تُمْحى رموز من المماثلة ، من تحقيق الهوية التركيبية (كالمصراوية ، هوية وادي النيل) قمينة بالحصول على ولاء مختلف الطوائف ، مؤدية مهمة الجسور الرمزية بين الطوائف ، يختفي البديل الوحيد للإستيعاب الذي تبدو هذه الطوائف غير العربية وغير المسلمة في آن واحد ، إنها على استعداد لقبوله . ذلك أن هذه الطوائف الأخيرة تشعر فعلاً

مستعيدة من جامعة العروبة ومحاشرة في مواطنة من النطاق الثاني . فإذا كانت الاحتياطات والمراعاة المتخذة من جانب الزعماء السياسيين من ذوي النزعة إلى جامعة العروبة ، (نجيب أو ناصر عام ١٩٥٣) ، إذا ما كانوا في الحكم ، من أجل إراحة هذه الأقليات ولتثبيتها في كامل حقوقها ، فإن هذا الأمر لا يغير شيئاً كبيراً من المضمون الرمزي للعلاقة بين الطوائف . فإن حملات تعريب التعليم ، من جهة ثانية ، جاءت تصدق تخوفات عناصر الأقليات . ولم تلبث هذه العناصر على اثر تحول جماعي ، اجتماعي وسياسي ، لهذه المجتمعات ، أن تصبح احد الأهداف المميزة للقومية . في مصر لسوف يكون ذلك هو الحالة عندما ستتم النزعة إلى جامعة العروبة ، في ظل ناصر ، إنطلاقاً من ١٩٥٦ / ١٩٥٧ ، بالإشتراكية ، باللجوء إلى تخطيط الدولة وإلى تأميم الصناعات الرئيسية بعد فشل سياسة الإنطلاق بالإنفتاح على رؤوس الأموال المحلية الاجنبية . ولسوف تضار الفئة الميسورة جداً ، الصناعية أو التجارية من الاقلية اليهودية (كما الاقباط أو الارمن ، من جهة ثانية) من هذه الإجراءات على نحو خاص ، من دون أن يكون لهذه الإجراءات بالضرورة ، طابع التمييز .

الاثر الضار للنزاع العربي - الإسرائيلي :

إلا أن اشد العوامل قطعاً في تردي حالة الاقلية اليهودية في مصر ، كما جميع حالاتهم في البلدان العربية الاخرى ، سوف يكون النزاع الاسرائيلي - العربي . كانت الطوائف اليهودية في سوريا وفي العراق الاولى في التعرض للمضاعفات الناجمة بسبب من حساسية السكان المحليين لما كان يجري في فلسطين منذ الثلاثينات . فإن الانتفاضات العربية في فلسطين للاعوام ١٩٣٦ / ١٩٣٩ كانت تترجم في بغداد بهياجات شعبية معادية لليهود ، لم تكن الحكومة مثبطة للهمم فيها كثيراً ، فتوقع باليهود التكدير والقتل . واخذ الاشتباه بتواطؤ الطائفة يزداد اكثر فاكثر او على الأقل بتعاطفها مع الحركة الصهيونية . والإتهام بالتواطؤ بين الصهيونية والإمبريالية الانجلو - ساكسونية في فلسطين لم يصلح الامور بالنسبة لليهود الذين رأوا انفسهم معرضين لسوء الظن المزدوج . إبتداءاً انقسمت جميع الطوائف اليهودية في البلدان العربية حول مسألة الصهيونية ،

فانتمى جزء فحسب من كل طائفة بحماس إلى ايديولوجية ، تريد بالتأكيد التميز تماماً عن اليهودية (كما جامعة العروبة عن العروبة) ولكنه كان يبحث مجدداً اندماج اليهود في البلدان العربية . وكانت الشبيبة هي الأكثر انجذاباً إلى الصهيونية وكذلك الفئات الاقل تماثلاً ، أو حديثي العهد بالهجرة كالاشيكنازي ، العديدين في مصر . وبالمقابل كانت هناك اقسام اخرى تنظر بكثير من التحفظ إلى هذه الحركة المعدة اعداداً تصورياً في محتوى اوروبي مختلف جداً والتي ، فضلاً عن ذلك ، كانت تعرضهم جميعهم لسوء السمعة في اعين العرب - المسلمين . ولم تعدل الاحتجاجات العديدة المعبرة عن ولاء اليهود تجاه الدول العربية لا ولا انشاء روابط يهودية معادية للصهيونية (ولا سيما في العراق) ، من تصورات الاكثريات ، كثيراً ، ذلك إنه كان يكفي اكتشاف دقيق لشبكة من التجسس أو مجرد دعم مالي لإسرائيل لكي تتلاشى جميع تلك الجهود . وثمة عنصر هام يتدخل هنا : وهو أن نمو الدعاية النازية ساهمت في كل مكان في توسيع الاهتمامات ، بادىء ذي بدء ضيقة محصورة بالصهيونية ، بإثارة شعور بعدم الأمن ، ومن الشك فيما يتعلق بإمكانية البقاء في هذه البلدان . وبعد الهزيمة العربية عام ١٩٤٨ وتقسيم فلسطين في الـ «Onu» بلغت مشاعر العداء لليهود ذروة الحدة في جميع البلدان العربية . ففي بغداد وفي دمشق كما في القاهرة تضاعفت الاعتقالات للتواطؤ مع العدو الصهيوني وغالباً ما كان جوهر الإتهام يختلط من جهة اخرى بالإتهام المتعلق بالنشاطات الشيوعية . ولما كان الاتحاد السوفياتي أول دولة تعترف بإسرائيل فقد اعتبر عندئذ مؤيداً للصهيونية . ومن جانب آخر كان كثيرون من اليهود المصريين والسوريين والعراقيين يناضلون في الاحزاب الشيوعية المحلية ، مضطلعين فيها بمراكز رفيعة (جوزيف روزنتال ، هنري كورييل ، هليل شوارتز من بين اشهرهم في مصر) . وفي عام ١٩٤٩ أخلي سبيل معظم الموقوفين في القاهرة ، وردت اليهم اموالهم المصادرة في نفس الوقت ولكن المظاهرات المعادية لليهود والمعادية للاوروبيين لم تتوقف بسرعة على الرغم من مساهمات الطائفة الهامة في الصندوق الفلسطيني . وارتاحت الطائفة في مصر على الاقل لما رأته من

انفصال الحكومات عن تلك الافعال ورفضها للانسياق في المنطقة التمييزي ومع ذلك بدأ اتجاه للمهاجرة تبرز خطوطه . في اماكن اخرى ، كانت لاحداث فلسطين عواقب اكثر مأساوية : ادانات امام المحاكم العرفية ، مراقبة بوليسية ، الخ . وانطلاقاً من تلك الفترة ، تضاعفه الرحيل ، المنتشر غالباً (بطريق اوروبا) إلى اسرائيل ، وحاولت السلطات من جانبها معارضته بوضع العراقيل في وجه حرية تنقل اليهود . وانتشرت عندئذ الفكرة بانه لا بد بباي ثمن من تجنب المساهمة في تعزيز العدو الصهيوني ومن اجل ذلك بالتالي تقييد حرية الهجرة . وكان رئيس وزراء العراق نوري السعيد البطل في ذلك . فقد سبق له في عام ١٩٤١ بعد أن سحق البريطانيون ثورة رشيد عالي الكيلاني القومية الموالية للعروبة ، أن وجد هذا النوري السعيد نفسه ، وقد تزود بسمة الـ « موالاة للبريطانيين » المعرّضة لأعظم الشبهات تجاه الرأي العام ، في احتداد مشاعر العداء لليهود وفي المظاهرات المتعلقة بهم متنفساً ملائماً جداً للسخط القومي . فالإندفاع في معاداة اليهود كان من شأنه على اهون سبب ترميم سمعة في القومية العربية تكاد تصبح باهتة . ولسوف يستخدم اكثر من قائد عربي لاحق ، يقع في مأزق ، هذا الإجراء نفسه . وفي النهاية ، مع ذلك صدر قانون يسمح برحيل اليهود ولكن مقابل فقدان الجنسية العراقية . فاختار ثمانون الف منهم المغادرة في حين بقي ١٠,٠٠٠ في العراق . وعددهم اليوم حوالي ٢,٥٠٠ (مقابل ٤٠٠ في سوريا وحوالي ٥٠٠ في مصر و١٠٠٠ في لبنان وحوالي ٥٠٠ في اليمن الجنوبي) . إلا أن اقسى لطمة وجهت إلى الطائفة المصرية لم تكن من اثر حرب ١٩٤٨ ولكن نتيجة الحملة الانجليزية ـ الفرنسية ـ الإسرائيلية على مصر عام ١٩٥٦ التي اعقبت تأميم عبد الناصر لقناة السويس . حيث اعتقل عدد كبير من اليهود ووضعوا في معسكر واموالهم تحت الحراسة . وفيما بعد رحّل جميع أولئك الذين كانوا من بينهم ، رعايا فرنسيين وانجليز أو بلا جنسية (وكان هؤلاء عديدين بين اليهود المصريين من ذوي الأرومات القديمة الذين أنفوا من اكتساب الجنسية المحلية) وصودرت اموالهم . وبذلك تقلصت الطائفة إلى ٢١,٠٠٠ شخص . وبعد حرب الايام

الستة عام ١٩٦٧ التي أثارت إجراءات للترحيل لم يبقوا أكثر من ٧,٠٠٠ تقريباً . وهكذا في عدد من العقود نجح يهود وادي النيل ، رغماً عنهم تماماً في أن يكونوا في آن واحد المرمى المضاد للإمبريالية والمضاد للصهيونية والمضاد للرأسمالية والمضاد للشيوعية .

أما الطائفة اليهودية المستمرة اليوم في اليمن الشمالي فإنها تشكل البقية الهامة للطائفة التي كانت موجودة في الشمال والجنوب (عدن ، حبان ، بيهان) وهاجرت إلى اسرائيل عام ١٩٥٠ . وكان يُنظر إلى أعضائها ، الذين يصعدون بأصولها إلى القرنين الرابع والخامس ، من قبل العرب المسلمين المجاورين على أنهم من القحطانيين ، أعني عرباً أقحاحاً (بمعايير السلالات البدوية)، اعتنقوا اليهودية وإنهم ليسوا من الاسرائيليين . وكان يهود اليمن ، العائشون في اليمن على هذا النحو في بيئة محملة بالتصوف الذي يبشّر دورياً لظهور مسيح كاذب ينبيء بإنتظام بمجيء « يوم الانطلاق » (الموعود بالنصوص المقدسة) ، يأملون بشوق في نهاية غربتهم . ومن خلال هذا الأمر تقدمت الصهيونية بسرعة أكثر . فمنذ مطلع القرن غادر عدد من العناصر إلى فلسطين حيث أصبح استيعابهم في المستوطنات الصهيونية صعباً بسبب ثقافتهم القديمة وطباعهم وتقليديتهم الدينية المتزايدة . وهؤلاء العناصر الذين كانوا بادىء الأمر مثار استهزاء هم اليوم قد أعيد تقييمهم كمصدر للإلهام الفولكلوري الإسرائيلي . فمنذ انشاء دولة اسرائيل التمس اليهود اليمنيون من الإمام احمد السماح لهم بمغادرة البلاد وانتهوا بالحصول عليه . وبدأت عام عام ١٩٤٩ عملية ترحيل بالجملة عمّدت باسم عملية « البساط السحري » ، بتجميع اليهود من الجنوب ومن الشمال في عدن ثم ينتقلون من هناك بجسر جوي إلى إسرائيل ، انتهت في آذار / مارس ١٩٥٠ . إن الطائفة اليمنية (بعددها البالغ ١٠٠,٠٠٠ نسمة) في إسرائيل التي تشكل الطائفة الشرقية الاكثر حرماناً من الحظوة والأقل إندماجاً بإسرائيل ، قد رأت نفسها بإنتظام مدعوة من حكومة اليمن الشمالي للعودة . فاليهود الباقون في هذه البلاد وإن كانوا يتمتعون من حيث المبدأ بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسية ، يمكثون ، بصورة مفهومة ، كالذين في العراق وفي سوريا ، بمعزل عن الحياة السياسية .

لنفصح القول اخيراً بان الـ ٣٠٠ سامري الذين يشكلون اليوم احدى فضوليات السياحة في الاردن (يوجد في إسرائيل حوالي ١٥٠ كذلك) لم تعد اليهودية الاورثوذكسية تنظر إليهم كيهود . ذلك أن السامريين وجدوا أنفسهم في الزمن الذي بُنيَ فيه المعبد الثاني بعد العودة من الاسر البابلي (٥٣٦) محرومين من الدخول إليه . ولعدم اعترافهم بغير الباتاتوك (اسفار موسى الخمسة) ولوَضْعِهِم جميع اسفار التوراة التي تليها بالتضليل ، فإنهم بذلك في الحقيقة ، يضعون موضع الإتهام شطراً عريضاً من تراث اليهودية المقدس . واقاموا فيما بعد معبدهم الخاص على سفوح جبل جارسيم على مقربة من نابلس في الاردن ، حيث ما نزال نجدهم إلى الآن ، بقية حقيقية من ازمان التوراة بتقاليدهم المصانة بلا مساس . تستخدم كتابتهم بالعبرية احرفاً تذكرنا بالكتابة العبرية التي كانت مستعملة قبل الاسر البابلي . وما زالوا يتكلمون بطلاقة لهجة ارامية . وهم كذلك يتكلمون العربية منذ الفتح الإسلامي . وفي عام ١٩٦٤ أظهرت للعيان تنقيبات اثرية في قمة جبل غارزيم اسا لمعبد سامري من القرن الرابع قبل المسيح ، هدّمه في عام ١٢٨ الكاهن اليهودي الكبير جان هيركان[٥] .

٣ - الإنشقاقات المسيحية الكبرى والبنية الطوائفية الحالية[٦] :

من أجل ادراك الفجوة التي تعمقت ببطء بين المسيحيين الشرقيين والغربيين واصل الإنقسامات التي فجرت المسيحية الشرقية المسماة بالمسيحية « الأورثوذكسية » إلى فروع متعددة إدراكاً جيداً ، لا بد من الرجوع إلى الازمان الاولى من بعثة حواريي السيد المسيح الرسولية . فالطوائف المسيحية الاولى تكونت في الشرق انطلاقاً من جذع مشترك ظهر في انطاكية ، حينئذ قصبة الولاية الرومانية في سوريا ، مدينة ممتدة كان يتعايش فيها نصف مليون من السوريين ، من يهود ويونان ورومان ، اصبحت فيما بعد حاضرة اسقفية الشرق حيث بشر القديس برنابا والقديس بولس والقديس بطرس (وهي اليوم في الارض التركية) . وأول تفجر في هذا الجذع المشترك حدث في القرن الخامس عندما انفصل :

- النساطرة أو النسطوريون ، المؤمنون بمذهب نسطوريوس ، بطريرك القسطنطينية عام ٤٢٨ ، المدان من مجمع افسس عام ٤٣١ والمحكوم عليه بالنفي في صحراء مصر عام ٤٣٥ لأنه ميّز بشيء من الإفراط في شخص المسيح الطبيعة البشرية ، على حساب طبيعته الإلهية .

- اليعاقبة (القائلون بطبيعة واحدة للمسيح) الذين انشقوا بعد مجمع خلقيدونية في ٤٥١ ، لتكوين الكنيسة اليعقوبية أو المونوفيزية (القائلة بالطبيعة الواحدة) ، بإسم يعقوب البرادعي ، راهب سوري ومطران أوديسا ، وهي كنيسة ما يزال لها إلى اليوم مطرانها الخاص في أنطاكية وكنائسها في سوريا والعراق وفلسطين وقبرص ومصر وارمينيا والحبشة .

- الاقباط الذين كونوا لأنفسهم كنيسة قومية (مصر) مع بقائهم مؤمنين ببطريرك الإسكندرية ديوسقوريس ، الذي ادانه مجمع خلقيدونية لدعمه مذهب أو تبشيز المونوفيزي (القائل بالطبيعة الواحدة) ، وهو اسقف دير مجاور للقسطنطينية ؛ ورئيس الكنيسة القبطية هو بطريرك الإسكندرية الذي يقيم اليوم في القاهرة .

- الأرمن ، الذين تشكلوا في كنيسة ارمينية غريغورية (أو رسولية) مع رفضهم القبول بقرارات خلقيدونية لعام ٤٥١ تأكيداً لإخلاصهم لمجمع افسس لعام ٤٣١ . وهذه الكنيسة ، كما رأينا على مذهب الطبيعة الواحدة بصورة مخالفة للاصول إلى حد ما ، وتنفي ذلك بحق .

بخلاف اشكال الطبيعة الواحدة المتعددة حافظ الملكيون ومرجعهم لانطاكية ، في سوريا وعلى ساحل المشرق على اخلاصهم للمذهب الكاثوليكي مع قبولهم بقرارات خلقيدونية . وفي نهاية القرن الخامس كان من شأن الكنيسة المارونية اللبنانية (الكاثوليكية) إنها استقلت داخل تلك الكنيسة المالكية ، ملتفة ابتداءً حول القديس مارون (انظر فيما يلي) . الوحيدة من تلك الكنائس التي لم تكن قومية : الكنيسة الملكية ، اتخذت هذا الاسم في نهاية القرن الخامس ، تشنيعاً من خصومها المونوفيزيين الذين يندّدون بإخلاصها

للإمبراطور (مالكاً في السريانية) مارسيان ، المحرض على مجمع خالقيدونية . ولم يخل تاريخها من الانشقاقات . وانثلمت وحدة هذه الكنيسة المالكية بالإنشقاق الكبير بين بيزنطة وروما . وقد رأت وهي البيزنطية في طقوسها وشعائرها ، على مر العصور ، يرتسم في صددها تياران : احدهما يميل إلى روما والآخر يميل إلى بيزنطة .

كانت هناك ، منذ القرن الرابع ، منافسة بين بيزنطة وروما ، لاتجاه بيزنطة إلى جعل نفسها « روما جديدة » منذ أن غادر الإمبراطور روما إلى القسطنطينية (٣٣٠)، فإن مفهوم الرئيس الأعلى للمسيحية لم يكن بعد قد تأكد وإن كان القديس بطرس مات في روما . وفي الغرب كانت اللاتينية تحل محل اليونانية فاعطى اباء الكنيسة والمجامع المحددة لعلم اللاهوت ، وحدة بيّنة للمسيحية ، وصاغت بيزنطة شعائرها الدينية بتنقيحها من الإرتشاحات اللاتينية القديمة ، فمن منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن التاسع كان الإنشقاق متقطعاً في حقيقة الأمر (عدوى الاريانية - الاريوسية - التي كانت تضع الوهية شخص المسيح موضع الشك والقول بالطبيعة الواحدة ، والتوحيد) . ولكن ما قاد تدريجياً إلى « الإنشقاق الكبير » للشرق الذي راحت الكنيسة الاورثوذكسية تتشكل من خلاله ، كان المزيد من الدوافع السياسية والثقافية التي غالباً ما كانت رهينة اكثر من الإعتبارات المذهبية . فبعد مجمع نيقيا لعام ٧٨٧ لم يعد الشرقيون يعترفون بنزعة الجامع إلى توحيد جميع الكنائس . رفضوا قبول المعتقد القائل بأن الروح القدس ينبثق بنفس القدر من الابن والاب (النزاع الذي ادى بروما عام ٨٦٣ إلى خلع البطريرك فوتيوس) ورفضوا العزوبية المفروضة على القسس . فإن مسألة « انبثاق روح القدس » هذه عندما طرحت على بساط البحث بعد قرنين من التقارب مع روما ، بمناسبة نزاع آخر حول استعمال الخبز بلا خميرة الذي اثاره البطريرك ميشيل سيرولير ، أدت إلى حرمان هذا البطريرك عام ١٠٥٤ (الحرم الذي رفعه عنه بولس السادس قصد التهدئة) . هكذا إن الكنيسة التي تدعى « أورثوذكسية » ، لأنها تنادي بنفسها وريثة مباشرة لعقيدة الرسل وآباء الكنيسة الأوائل ، تشكلت إنطلاقاً من هذه

القطيعة ، حول كراسي بطاركة القسطنطينية وأنطاكية والقدس ، في حين كان يستمر ، مع ذلك ، في عداد المؤمنين بالشعائر البيزنطية أشياع لروما حول أنطاكية خاصة . وعدد الشرقيين الاورثوذكس اليوم هم ٣٧٠,٠٠٠ معتنق في لبنان و ٣٣٠,٠٠٠ في سوريا و ١٠٠,٠٠٠ في تركيا و ٩٠,٠٠٠ في الاردن و ٢٢,٠٠٠ في اسرائيل و ٢٠,٠٠٠ في مصر وحوالي ٢٠٠٠ في العراق . وشتاتهم في القارة الأميركية مهم .

مع الصليبيين قاد عودة عدد ما من المونوفيزيين إلى الكاثوليكية إلى تكوين طائفة لاتينية . وفي داخل كل طقس من الطقوس نشأت طائفتان راحت منذئذ تتعارضان .

الشرقيون الأرثوذكس ، من جهتهم صمدوا طويلاً في وجه محاولات الضم (مجمعا ليون لعام ١٢٧٤ وفلورنسا لعام ١٤٣٩) . واقتضى الأمر انتظار عام ١٧٢٤ لكي تتكون كنيسة شرقية كاثوليكية من جديد (تطلق عليها عادة تسمية الكنيسة « الملكية ») بالانشقاق والعودة إلى روما ، مع تمام الاحتفاظ بطقسها البيزنطي (تسمى أحياناً « يونانية - شرقية ») . وإلى أيامنا هذه ثمة شكوك ومجادلة لاهوتية لمعرفة أي من الكنيستين صاحبة الشرعية ووريثة الملكيين الأوائل ، وأي منهما انفصلت عن الأخرى ، وهو خلاف لسنا حريصين على القطع فيه . بيد أن هذه الطائفة الملكية ، كالشرقيين الأرثوذكسيين ، تبرز اليوم ، على الرغم من توزعها في عديد من البلدان والقارات ، تجانساً عرقياً كبيراً بالنظر إلى أن بطريركها وأسقفيتها ورجال دينها والمؤمنين بها جميعاً من العرب . وكذلك لغتها الطقوسية هي العربية منذ القرن الثامن ، بعد أن كانت اليونانية والسريانية (في الأرياف) . يحمل بطريركها لقب بطريرك أنطاكية والقدس وسائر المشرق . وهي تجمع اليوم ما يقرب من ٩٠٠,٠٠٠ مؤمن موزعين على النحو التالي : بطريركية أنطاكية : سوريا ١٠٠,٠٠٠ ولبنان ٢٣٠,٠٠٠ ؛ بطريركية القدس : إسرائيل ٣٥,٠٠٠ ؛ الأردن ٢٥,٠٠٠ ؛ بطريركية الإسكندرية : مصر والسودان ١٠,٠٠٠ ويغطي الشتات (الدياسبورا) كندا والولايات المتحدة والبرازيل (٢٥٠,٠٠٠)

والأرجنتين (١١٥,٠٠٠) وفنزويلا والمكسيك وأوستراليا وأوروبا (٣٠٠٠) .

وثمة انشقاق كذلك في عام ١٥٥٢ بالكنيسة النسطورية وأفضى إلى تكوين الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية التي احتفظت بشعائرها الكلدانية ، وعلى نفس المنوال تشكلت الكنيسة السورية الكاثوليكية عام ١٦٦٢ (على الطقس السوري) انطلاقاً من الكنيسة اليعقوبية . وفي عامي ١٧٤٠ و١٧٤٢ سوف تظهر بدورهما الكنيسة الأرمنية الكاثوليكية (بشعائر أرمنية) والكنيسة القبطية الكاثوليكية (بشعائر قبطية) . كما ينشأ عدد من الطوائف البروتستانتية بنشاط تبشيري من الكنائس اللوثرية . وفيما يلي جدول مرقم بتلك الكنائس الشرقية

الطوائف المسيحية الشرقية الموحدة وغير المتحدة بروما (تقديرات)					
أهم البلدان		عدد		عدد	
طقوس بيزنطية بيزنطيون، شرقيون	الأردن لبنان فلسطين إسرائيل سوريا	كاثوليك ملكيون، أو كاثوليك شرقيون	٤٠٠,٠٠٠	منفصلون عن روما أورثوذكس شرقيون أو بيزنطيون	٨١٠,٠٠٠
طقوس سورية	عراق، لبنان سوريا	سريان أو كاثوليك سوريون	١٥٠,٠٠٠	سريان يعاقبة	١٧٠,٠٠٠
طقوس مارونية	لبنان	موارنة	١,٠٠٠,٠٠٠	—	—
طقوس كلدانية	عراق	كلدانيون	٥٠٠,٠٠٠	نساطرة	٥٠,٠٠٠
طقوس قبطية	مصر	أقباط كاثوليك	١٠٠,٠٠٠	أقباط	٨,٠٠٠,٠٠٠
طقوس أرمنية	مصر، عراق لبنان، سوريا إيران	أرمن كاثوليك	١٠٠,٠٠٠	أرمن رسوليون أو غريغوريون	٦٠٠,٠٠٠
لاتين	الأردن، لبنان، فلسطين، القدس	كاثوليك رومان	٢٠٠,٠٠٠	—	—
كنيسة نسطورية	مجموع الشرق الأدنى	—	—	أسماء متعددة	٢٠٠,٠٠٠
	المجموع		٢,٤٥٠,٠٠٠		٩,٨٣٠,٠٠٠

(تقديرات) .

المتحدة بروما (وغير الموحدة معها = Uniates) (تقديرات) .

وفقاً لبعض التقديرات ، التي لا يمكن الاعتماد عليها دائماً ، في النطاق الذي « تضخم » فيه غالباً من قبل المعنيين وتخفض من قبل السلطات ، فإن المسيحيين يمثلون النسب المئوية التالية من السكان : ٤٪ في العراق ، ١٥٪ في مصر ، ١٢٪ في سوريا ، ٩٪ في الأردن ، ٤٨٪ في لبنان و ١٣٪ بين الفلسطينيين .

٤ - انزعاج أقباط مصر :

يمثل أقباط مصر ، لأمراء الطائفة المسيحية الأهم في العالم العربي على الصعيد العددي . كان إحصاء عام ١٩٧٦ يقدرهم بمليونين ونصف المليون ، وهو رقم غير كافٍ بالتأكيد . والحقيقة لا شك أقرب إلى أن تكون من ٧ إلى ٨ ملايين . فضلاً عن أن هناك شتاتاً قبطياً هاماً مقيماً في لبنان وفي الولايات المتحدة وفي كندا وفي أوروبا وفي أستراليا . وبالنسبة للأكثرية العربية - المسلمة يبرز الأقباط خصوصية مزدوجة : على الصعيد العرقي أنهم سلالات الشعب المصري القديم ، الذي بنى الأهرامات والذي كان يحكمه الفراعنة (ومن هنا اسم الـ « فراعنة » الذي أطلقه عليهم العرب في الاستعمال الدارج والذي يشملون به كذلك أحياناً المصريين الآخرين) . وهم على الصعيد الديني مختصون بكنيسة قومية قبطية ، لغة شعائرها هي القبطية . منهم فقط أقلية قبطية - كاثوليكية (١٠٠,٠٠٠ نسمة) ترتبط بروما . واسم « القبط » ، أقباط (في العربية « القبط » الذي يعني أولئك المسيحيين الأصليين في مصر مشتق من اسم مصر اليوناني «Aegyptas» أيجيبتوس ، هو نفسه محرف عن الاسم المصري القديم لمدينة ممفيس ، ميناء النيل الرئيسي ، ها - كا - بتاح (بيت أو معبد الإله بتاح) . وسقوط السابقة أعطت العرب الكلمة جيبت - قبط .

وفقاً للتقاليد ، أسست كنيسة مصر في الإسكندرية حوالي العام ٤٠ ، أسسها الرسول سان مارك الذي اجتذب إليه أوائل أتباعه من الطائفة اليهودية الهامة في هذه المدينة ، ثم من الأنتلليجنسيا (طبقة المثقفين) المتغربة في

المدينة من اليونان والرومان والمصريين الهيللينستيين الذين كانوا يمارسون عبادة وثنية توفيقية جامعة إلى آلهة مصر القديمة آلهة اليونان وآلهة روما ومعبودات شرقية أخرى[٢] . وكانت اللغة القبطية ، ذلك العصر ، لغة الأهالي الاعتيادية ؛ كانت تسجل بأحرف يونانية زيدت عليها سبعة إشارات غرضها ترجمة الأصوات الخاصة بالمصري . فهي الانتقال المتدخل مبكراً جداً ، من تبشير باللغة اليونانية ، لغة النخبة في المدينة ، إلى تبشير بالقبطية ، التي تتيح للدين الجديد بالانتشار الواسع في جميع فئات السكان واكتساب طابع قومي . وقد تعزز الوعي بالهوية وبالخصوصية القبطيتين عميقاً على مدى القرون بهذا الانتماء الديني وبهذا النوع من الاستمرارية العرقية التي كان الدين القبطي يُثبتها بدمج وباستئناف عدد كبير لحسابه من العناصر الصادرة عن دين المصريين القدامى .

في ظل السيطرة الرومانية ، لم يكن وجود الطائفة القبطية إلا سلسلة طويلة من العذابات إبتدأت بمرسوم سبتيم سيفير (٢٠٢) ، وتتابعت في ظل ديسيوس (٣٠٣) تبلغ منتهاها في ظل ماكسيمين دايا (٣١١) . ولسوف يسجل علم تاريخ الشهداء الاقباط عندئذ مجازر المؤمنين المتكررة بعشرات الآلاف . وقد اتخذ التقويم القبطي ، ذكرى لهؤلاء الشهداء ، نقطة إنطلاق في التاريخ القبطي (المسمى بـ « عصر الشهداء ») العام ٢٨٤ ، تاريخ مجيء ديوكليتيان الذي كان بالغ الشؤم بالنسبة للطائفة .

وثمة ظاهرة دينية ، هي ظاهرة الرهبانية قد طبعت الكنيسة القبطية بطابع عميق منذ مطلع القرن الرابع ، مساهمة في انتشارها على الصعيد المحلي ، ومؤكدة لها منذ نهاية القرن الرابع ، خطوة استثنائية في كافة المسيحية . وكانت الرهبانية من صنع نساك قديسين عديدين جداً إنسحبوا إلى الصحراء ليعيشوا فيها حياة التقشف والوحدة . فإن « آباء الصحراء » هؤلاء ، كالناسك بول الطيبي (توفي حوالي ٣٤١) وسانت باكوم (٢٨٦ - ٣٤٨) ، مشرع الرهبنة المصرية ، المعتبرين من قبل المؤمنين قديسين أحياء حقيقيين ، كانوا يجتذبون إليهم الحجاج المسيحيين من العالم بأكمله ، وخلفوا وراءهم أثراً لاهوتياً من

المستوى الأول ، مشبعاً كثيراً بالعقلية الفرعونية . إن « آباء الصحراء » الأقباط هؤلاء كانوا يضربون بأصولهم في تقليد قديم جداً محلي من التنسك الصحراوي ظهر في مصر القديمة (وادي الملكات والملوك) واستمر مع الزهاد اليهود ، نساك شرقي الإسكندرية من اليهود (القرن الأول) الذين وصفهم فيلون الإسكندري في كتابه De Vita Contemplativa .

كان بطريرك قبط الإسكندرية ، بقوة السلطة التي يمارسها على « وطن الرهبان » يتمتع بنفوذ لا يعادله نفوذ في العالم المسيحي وسرعان ما نال لقب « بابا » . وهو إلى أيامنا هذه الحبر الوحيد الذي يحمله . وكرسيه اليوم في القاهرة . وبدأت روح قومية تتشكل حول كنيسة ما فتئت أصبحت كنيسة قومية : وغدت المنافسة بين بطريركية الإسكندرية وبطريركية القسطنطينية (بيزنطة) أمراً لا مفر منه . بادىء ذي بدء توصل بطاركة الإسكندرية المتتالون سيريللوس وديوسقوروس إلى تغليب وجهات نظرهم على وجهات نظر بطاركة القسطنطينية: إدانة النسطوريين والنسطورية في مجمع افسس لعام ٤٣١ ، رد إعتبار أوتيشيس ونظريته في الطبيعة الواحدة في مجمع أفسس الثاني لعام ٤٤٩ . وعندما رجع مجمع خلقيدونيا (تشرين أول / اكتوبر ٤٥١) عن هذا القرار وأدان بالهرطقة مذهب أوتيشيس في الطبيعة الواحدة ابن بطريرك الإسكندرية ديوسقوروس الرضوخ إلى الصحراء . وبقيت الطائفة القبطية على إخلاصها له ، رافضة القبول ببطريرك جديد ، وإندفعت في عصيان مسلح كان لا بد له من أن يتواصل في أوقات متقطعة مدة تقرب من قرنين . وهكذا أظهرت معارضته لسيطرة بيزنطة البابية الدينية ورغبتها في تـوكيد هـويتها القـومية . فأسس أباطرة بيزنطة جوستينيان وابولينير ثم كيروس القوقازي (المقوقس) المرسل من قبل هيراقليوس نظاماً من الرعب في مصر ؛ ولكن الأقباط لم يقبلوا أبداً بالاكليروس الخلقيدوني الذي كان يُفرض عليهم . فكان حقد المصريين على المحتل البيزنطي ورغبتهم في التخلص من تلك الوصاية بالغة العداء للنزعة القبطية إلى الطبيعة الواحدة دافعين كبيرين لإستقبال التأييد الذي خص به القبط الجيش الإسلامي (٦٤١) . ووجد الأقباط أنفسهم ، وقد دبّروا لدفع

غرامة ثم لدفع الجزية ، يمنحون صفة الذميين (أهل الكتاب) . وأعيد تجديد التسلسل التوحيدي في امتيازاته ، وأعيدت للطائفة الكنائس التي صادرها الملكيون وأسندت إدارة البلاد إلى الأقباط . ولكن هذا الإعتاق لم يبطل علامات الضريبة باهظة بقدر ما كانت تحت حكم البيزنطيين فأثارت الأوامر المهينة المتعلقة باللباس ، وهدم الكنائس وقيود العبادة هياجات شعبية قمعت بحمامات الدم . وكانت الإضطهادات قاسية على نحو خاص في حكم الخليفة الفاطمي الحاكم ثم في حكم المماليك (٩٢٢ - ١٥١٧) . ووجه قرار والي مصر عبد الله بن عبد الملك عام ٧٠٦ بفرض اللغة العربية لغة رسمية للإدارة ، أول ضربة لممارسة القبطية التي ، بإنتقال العرب من نظام الإحتلال العسكري الضيق إلى الإستعمار المباشر ، إنتهت إلى فقدان المجال تدريجياً ، من دون أن تختفي مع ذلك تماماً ، ولا سيما في القرى المنعزلة من مصر العليا حيث لا تزال تمارس إلى اليوم .

في حكم المماليك أصبحت النخبة المثقفة القبطية ، بسبب أهليتها اللازمة للإدارة وللأعمال المالية في البلاد ، تحتل مراكز من الدرجة الأولى (وزراء) وأكثرها ربحاً ، كانت بالمقابل تعرضها بصورة دورية للغضب الشعبي وتخلي السلطان عنها ، في تلك العلاقة الثلاثية الخاصة بحالة ، « الأقليات الوسيطة » التي تعرضنا لها في الفصل الثاني .

وعندما خلف الأتراك العثمانيون في عام ١٥١٧ بقيادة السلطان سليم الأول سلاطين المماليك آلت إدارة مصر لباشا عثماني كثيراً ما كان يعزل وتبقى الإدارة المحلية بين أيدي مماليك باقين على قيد الحياة . واستمر الأقباط في ممارسة وظائف الجباة والكتبة متمتعين بأمن جسدي أكبر مما كان وضعهم في حكم المماليك . وقاموا بإستقبال بونابرت إستقبالاً حماسياً ، مؤملين من الفرنسيين تطبيق مبادىء الثورة الفرنسية الكبرى في الحرية والمساواة . وتوسلت إليهم عريضة الجوهري ، رفع المغارم اللاحقة بالأقباط . إلا أنه لم يتم من أمر شيء لأن الفرنسيين كانوا يفضلون أن يلعبوا ورقة الأكثرية الإسلامية بل

ويتظاهرون أحياناً باعتناق الإسلام . ومع ذلك فإن الأقباط أفادوا من الحضور الفرنسي لأن الإداريين كانوا عندئذ يجندون من حيث جداراتهم وحدها وليس بحكم إنتمائهم العرقي والديني ، الأمر الذي وضع بعض الأقباط في مراكز رفيعة . وقد تميّز معلم اسمه يعقوب حنا بنجاح باهر في عمله : من موظف متواضع توصل في عام ١٨٠١ إلى رتبة لواء ، قائد عام « لفرقة قبطية » من الفين رجل تساند الجيش الفرنسي . ولحق بالفرنسيين لدى مغادرتهم البلاد حالماً باستقلال مصر من الأتراك والمماليك ، آملاً إذا ما بلغ فرنسا ، إقناع بونابرت بدعم مشروعه القومي . فقضى نحبه وهو في الطريق (آب / أغسطس) .

إن مجيء أسرة مالكة ، بمحمد علي المقدوني (١٨٠٥ - ١٨٤٩) ، تأخذ بتحقيق هذا الاستقلال ، والحكم حتى عام ١٩٥٣ ، كان نقطة إنطلاق لتحسين متواصل في مصير الأقباط[٨] . فإن إسقاط الجزية (١٨٥٥) في حكم سعيد يجيء مع إدماج الأقباط في الخدمة العسكرية . وأعلن الخديوي توفيق باشا (١٨٧٩ - ١٨٩٢) لدى إرتقائه الحكم مبدأ المساواة أخيراً بين جميع المصريين دون اعتبار للإنتماء العرقي أو الديني . وصدّق مرسوم في ٢١ تموز / يوليو ١٩١٣ كما دستور عام ١٩٢٢ هذا المبدأ كذلك . إلا أن الأقباط مجتمعين في مؤتمر باسيوط عام ١٩١١ ، صاغوا لأول مرة جملة من المطالب : المساواة في إسناد الوظائف الإدارية وتخصيص الموارد المالية ، وزيادة التمثيل القبطي في المجالس المنتخبة ، إلخ . وقد اصطدم هذا التوكيد السياسي من جانب أقلية دينية بحركة مضادة معادية إنطلقت من مؤتمر إسلامي عقد بالإسكندرية .

ولقد انخرط عديدون من الأقباط بنشاط في الكفاح في صفوف الوفد القومي المصري ضد المحتل البريطاني . وشهدت العشرينات المشايخ الدينيين يؤمون الكنائس والقسس الجوامع لتحريض المؤمنين على المقاومة والثورة ضد الإنجليز . وكان البابا كيريللوس الخامس قد أيد رسمياً ثورة عرابي

القومية الأمر الذي كلفه خلعه وتقرير إقامته الجبرية في دير وادي النطرون . ومع ذلك لم يكن الأقباط جميعهم معادين للبريطانيين : فإن بطرس غالي جد وزير الدولة الحالي ، وقد سمي رئيساً للوزراء عام ١٩٠٨ كان أبرز رجل سياسي طيلة الحماية البريطانية . مات ، اغتيالاً على يد مسلم ، في ٢٠ شباط / فبراير ١٩٢٠ .

وأصبح واحد من أهم الزعماء السياسيين الأقباط ، هو مكرم عبيد ، سكرتيراً عاماً للوفد ، وآل الأمر بالخصوم المعادين للوفديين في البلاد إلى الشكوى من « إستعمار » الأقباط للحزب ثم إحتلالهم لمقاعد الوزارات (عندما يكون الحزب في السلطة) . فالوزارات الوفدية الأولى تضمنت وزيرين قبطيين وغالباً وزيراً للدولة . وبدافع الإخلاص لموقفه القومي والمعادي للبريطانيين إنفصل مكرم عبيد عن الوفد عندما حمل البريطانيون هذا الوفد إلى الحكم عام ١٩٤٢ ، فاضحاً سياسته التعاونية . فأسس عندئذ ، في المعارضة الكتلة الوفدية المستقلة » التي إنضمت إلى السلطة عام ١٩٤٤ . وأصبحت المشاركة القبطية في مختلف الحكومات قاعدة في الحياة السياسية المصرية ولكن هؤلاء الرجال السياسيين الأقباط من ذوي المستوى الأول ، لم يعتبروا أنفسهم لذلك مندوبين عن طائفة عليهم أن يدافعوا عن مصالحها .

وقرعت الثورة الناصرية عام ١٩٥٢ دقة الحزن في تشييع تلك الحقبة الملائمة التي لم ينفك سعد زغلول الرئيس المؤسس للوفد ، يؤكد بأن مصر تخص الأقباط بقدر ما تخص المسلمين سواء بسواء . فقد كانت بالنسبة للأقباط نقطة الإنطلاق إلى مرحلة من الإنكفاء على الذات والإستبعاد النسبي . لم يشارك أي مسيحي في الإعداد للإنقلاب الذي أطاح بالملكية ، وهو ما لا يعني لذلك أنه كان يستحيل على المتآمرين العثور على متحالفين معهم من الأقباط . في الحقيقة الواقعة إن وجود العديدين من « الإخوان المسلمين » بين الضباط الأحرار ومن المتعاطفين معهم كان يستبعد دفعة واحدة أي تعاون مع

المسيحيين . إلا أن عبد الناصر تخلص فيما بعد من حلفائه الخطرين الذين كانوا يتحايلون للحصول على السلطة لهم وحدهم ، عاملاً على قمعهم وعلى سجنهم بلا رحمة ؛ إلا أن الأقباط كانوا متأثرين خاصة من ازدواجية سياسية بالنسبة لما يتعلق بهم . فالدستور المؤقت في ١٦ كانون الثاني / يناير ١٩٥٦ جعل من الإسلام دين الدولة ، الأمر الذي كان على المستوى الرمزي ، يستبعد دفعة واحدة مبدأ المساواة بين المسلمين والمسيحيين . وكان الإحساس بفرض العمل على تدريس القرآن في المدارس المفروض بهدف مكافحة الأمية والجهل باللغة العربية ، كأنما هو أول خطوة نحو نشر الإسلام . وتضمن مجلس الشعب الجديد عشرة أعضاء من الأقباط ، وهو ما كان في حد ذاته أمر حسن ، ولكن هؤلاء الأعضاء ، سمّوا من قبل الرئيس بدلاً من تسميتهم بطريقة الإنتخاب على غرار الممثلين البرلمانيين بجماعات أخرى أقليات ، من اليسار ومن النساء ، الأمر الذي يعود إلى إنكار حق التعبير على الطائفة عن إرادة سياسية خاصة . وتضمنت الحكومة ، على نفس المنوال واحداً أو اثنين من الوزراء بين أعضائها ولكن فقدانهما للقوام السياسي وللصفة التمثيلية بإزاء الطائفة وأهميتها التكنوقراطية الصرف ، حال بهما إلى جعلهما رهينتين أكثر من كونهما مسؤولين وبدلين سياسيين بين عدد من الطوائف . وكانت سياسة العلمنة نفسها لدى عبد الناصر التي كانت في وسعها أن تقدم بعض الرضى للأقباط ، محملة بآثار غير منتظرة وتعمل على الإضرار بها : فإن إلغاء المحاكم الطائفية عام ١٩٥٥ يخضع منذئذ الأقباط لمحاكم مدنية تطبق قانوناً مدنياً مستلهم على نطاق واسع من الشريعة الإسلامية . وهو إجراء ما تزال السلطات الدينية القبطية المتمسكة بألا تمس الحالة الشخصية ، تكافحه إلى اليوم بآخر طاقة لها ؛ ولسوف يشكل أحد أسباب الشقاق الرئيسية بين البابا شنودة الثالث وخليفة عبد الناصر ، الرئيس السادات . وأخيراً فإن التأميمات والإصلاح الزراعي ، وإن كانت غير موجهة بصفة خاصة ضد الأقباط ، لم يكن في وسعها إلا أن تمارس آثارها في الإضرار بهم ، بالنظر إلى أن وضع أكثرية الأقباط في عداد كبار ملاك الأراضي ، (قبل عبد الناصر بعض المسيحيين كان يملك قرى عديدة) . ولقد أدركت هذه

الإجراءات من قبلهم على أنها تمييز . وانتهى صعود نخبة مسلمة منافسة ، أكثر ثقافة مما مضى وأقل صبراً لتتبوأ جميع الوظائف ، إلى إقناع الأقباط أنه ولا شيء ، يعود بعد كما كان قبل ، وإن الحواجز التي تقف بعد الآن في وجه صعود أكثرية من بينهم إلى مناصب الإدارة العليا ، تلزمهم بالإنكفاء إلى مهنهم الحرة وإلى التجارة أكثر من التطلع إلى الوظيفة العامة .

إزاء هذه الآثار المناوئة ، كانت الإجراءات المتخذة من قبل عبد الناصر لتهدئة تخوفات الأقباط ، مثل بناء مقر جديد للبابوية في القاهرة على نفقة الدولة الخاصة ، والإنفاق من أمواله الشخصية على إعادة رفات القديس مارك إلى مصر ، ذات وزن قليل . ولم يثر الوجه الإيجابي لدستور ٥ آذار / مارس ١٩٥٨ وهو نفسه لم يعد يشير إلى أن الإسلام دين الدولة ، ويؤكد المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون ، الحماس ، بالنظر إلى ذلك الدستور كان قد صدر بعد إتحاد مصر مع سوريا ، وهو إتحاد بين عرب كان العديدون من الأقباط يشجبونه . كانوا يتلاءمون في ذلك مع إتجاه ـ سبق أن سجلناه لدى أكثر من طائفة أقلية غير عربية وغير إسلامية في آن واحد ـ لنبذ النزعة إلى جامعة العروبة . فإن التيار المعادي لجامعة العروبة لدى الأقباط المتجسد في زعماء مثل لويس عوض ومريت غالي والمنسنيور غريغوريوف ، كان يتغذى وما يزال إلى الساعة الحالية ، من تعلات عديدة : رغبة مألوفة لأقلية في أن تحمي نفسها من مخاطر الغرق في خضم كتلة عربية ـ مسلمة متسعة وفي أن تحافظ على وزنها النسبي ؛ تعلق ليس أقل إتباعاً بوطنية محلية وبالدفاع عن هوية تركيبية هي المصروية ، تعبير العناصر الأقلية والأكثرية على حد سواء ؛ الخشية من أن تجري الوحدة العربية على حساب الإضرار بالهوية النيلية بالذات ، المصرية على نحو خاص التي تشترك فيها بعمق الهوية العرقية القبطية ؛ الخشية أخيراً من أن تجنح الدعوة إلى الوحدة العربية إلى الإختلاط بصحوة الوحدة الإسلامية ـ وهو تخوف مبرر تماماً في الإطار المصري ، في النطاق الذي كانت فيه دعاية الإخوان المسلمين ، الفعالين في هذه البلاد على نحو خاص ، تسعى ، للكفاح ضد إتجاه معين إلى العلمنة موجود داخل القومية العربية ، إلى جعل الإسلام

والعروبة ، على العكس ، غير قابلين للإنفصال أحدهما عن الآخر . هذا التيار الذي كان داخل الطائفة القبطية وما يزال دائماً ينكر عروبة مصر ، مؤكداً على هويتها النيلية ، لم يكن يرفض لذلك مبدأ تضامن مع البلدان العربية المجاورة . ومن ناحية أخرى فإن أطروحة مصر العربية والنزعة إلى الوحدة العربية قد وجدت كذلك أتباعاً لدى الأقباط مثل مكرم عبيد والأب لوكاس وبطرس غالي وميلاد حنا[٩] .

ولو أن أكثرية الأقباط أحست بمرارة بالحقبة الناصرية على أنها « نهاية عصر » فإنها ما لبثت أن أدركت إسترجاعياً ، بإستعادة أحداث الماضي ، على أنها أهون الشرين بالمقارنة مع الحقبة التي تلت ذلك . فمن كان في وسعه أن يجهل بأن أنور السادات خليفة عبد الناصر كان حتى عام ١٩٤٨ منتمٍ لحركة الاخوان المسلمين في نفس الوقت الذي ينتمي فيه إلى جماعة « الضباط الأحرار » . ولسوف يكون أحد أولى الإجراءات التي سيتخذها هو إطلاق سراح هؤلاء الإخوان المسلمين أنفسهم من السجون التي أودعهم فيها سلفه . وقد أمل وقتاً طويلاً في أن يكون تجديد نشاط تلك الجماعات الإسلامية الأصولية موازناً لمعارضة علمانية أو ماركسية يخشى منها أكثر فأكثر . وقد كانت هذه المعارضة اليسارية تجتذب إليها الشبيبة المسلمة المضيّعة بالبؤس المستوطن ، المتفاقم بالزيادة السكانية المفاجئة وسكنى المدن المتسارع ، والملفتة للنظر بتفاوتات مستوى الحياة بين فئات اجتماعية التي كانت تولدها سياسة التحرر الاقتصادي التي أقامها السادات . ففي وقت قصير جداً نجد أن جامعة كجامعة أسيوط ، في مصر العليا ، التي كانت في حكم عبد الناصر ، غدت أحد المراكز العليا للمعارضة اليسارية ، قد غرقت في خضم كتلة من الطلاب المتحالفين مع الإخوان المسلمين . وبخلاف فكرة واسعة الإنتشار إلى حد ما كان الإخوان المسلمون يجتذبون إليهم عناصرهم من الطبقات الوسطى أكثر من البروليتاريا ولكنهم كانوا يدعون أنهم يحملون تطلعات هذه البروليتاريا . بالنسبة للسادات لم يكن إستخدام ورقة الدين إلى أقصى مداها ، فحسب فرض توازن

مع المسار في لعبة القوى المتواجدة ولكن كذلك توفير تعريض ومتنفس لعدوانية تلك الشبيبة المضيّعة بالبطالة وباليأس المستوطن وتبديل إتجاه هذه العدوانية ، دفعة واحدة عن محور السلطة . في هذا المنظور ، إن خلف الحمية الإسلامية الناتج عن السلطات ـ نفسها لا يكون في وسعه إلا أن يشتّر مطابقة الجموع ـ السلطة وأن تؤدي صلة وصل بين قطبين في نزاع كامن . إن السادات الذي يمكن أن يُدخل في حساباتنا إنه كان ، فضلاً عن ذلك مؤمناً يصدق ، لم ينفك أبداً عن التأكيد في كافة المناسبات على « إسلاميته » مشيراً إلى مصر على أنها « دولة الإيمان والعلم » ومبدياً رمزياً ومنهجياً وجه اسمه الثاني « محمد » إلى جانب أنور (وهو تطبيق إستأنفه الرئيس مبارك) . وفي أيار / مايو ١٩٨٠ اخيراً في خاتمة إجراء طويل من الإعداد ، ظهر الإحساس أثناءه بضغوط الإخوان المسلمين والعربية السعودية ، المقدم الهام للمال بالنسبة للنظام المصري ، أعلن رسمياً بأن الشريعة الإسلامية هي مصدر القانون المصري . فكانت إعادة الأسلمة هذه تكنّس دفعة واحدة التقدم البطيء السابق نحو العلمنة الذي كان ينشده غير المسلمين .

وبدأت الطائفة القبطية ، لقيامها بدور كبش الفداء تجاه القوى الشعبية المتفجرة ، تعاني بصورة متكررة تحديات وإعتداءات متطرفي الإسلاميين المتعصبين . فقد كان هؤلاء عازمين على تطبيق نظام الـ « إذلال » المنصوص عنه في الشريعة الإسلامية على الأقباط ومعاقبتهم على الإنتهاك المُعادي لأوامر القرآن (منع عادة الخمر ، التزمت المتزايد في العلاقات الاجتماعية ، إلخ) . وبعبارات أخرى كانوا يهاجمون قبل كل شيء إنحرافهم الديني ؛ ولكن النزاع كان يستخدم كذلك رمزاً سياسياً لأن الأقباط وهم حملة أسس ثقافة متغربة ، بفعل مخالطتهم للمدارس الفرنسية بخاصة ، والتفاتهم منذ عصور عديدة نحو الغرب الذي يريدون أن يشكلوا معه صلة وصل ، كانوا يمثلون بذلك نفسه تحد للنامية الإسلامية ، ورمز الإمبريالية الغربية ، مهدداً ومنتزعاً للثقافة ، مغروزاً في جسد المجتمع الإسلامي . وهكذا راحت المنازعات « الطائفية » تتضاعف .

في أسيوط عام ١٩٧٨ وفي المنيا إنطلاقاً من عام ١٩٧٩ تتلوها في عام ١٩٨٠ مواجهات للكنائس القبطية في الإسكندرية . وكان عدم مراعاة السلطة نفسها لهم ، يشكل مصدراً إضافياً من المرارة بالنسبة للأقباط ، المساء إليهم على هذا النحو : ففي مناسبات عديدة كان المعتدون والمعتدى عليهم يجدون أنفسهم في النهاية جنباً إلى جنب في السجون . وكان تردي مناخ العلاقات مع السلطات يدين كثيراً للنزاع ، على المستوى الشخصي في جزء منه ، الذي تقابل فيه الرئيس السادات مع البابا شنودة الثالث الذي لم يتردد منذ عام ١٩٧١ على رأس الكنيسة القبطية ، في تأكيد نفسه زعيماً سياسياً عتيداً . وكانت الطائفة كتلة واحدة وراء هذا الزعيم الديني في غياب الزعماء السياسيين العلمانيين المهيئين لتمثيلها لدى السلطة . خطأ أو صواباً رأى الرئيس السادات في البابا المحرض على حركة احتجاج أقباط أمريكا الذين تظاهروا بعنف وإبان رحلة الرئيس إلى واشنطن ، من أجل إسماع العالم صوت أقباط الداخل ، رامين على هذا النحو بنغمة نشاز في جوقة المديح المحيطة بالرئيس المصري بعد إتفاق السلام مع إسرائيل . وأفضت الأزمة بين شنودة الثالث والرئيس السادات الذي حرص دائماً على القول بأنها لا تستهدف الطائفة وإنما رئيسها الوحيد ، إلى خلع البابا القبطي في أيلول / سبتمبر ١٩٨١ ونفيه إلى دير في الصحراء . وأحل محله « مجلس الخمسة » ، مشكل من خمسة أساقفة أقباط عينتهم السلطات ، لإدارة شؤون الطائفة . وفي نيسان / أبريل ١٩٨٣ قررت المحاكم الإدارية المشكلة المدعوة لإبداء رأيها في شرعية هذا التعيين إلغاءه . ولما كان البابا شنودة الثالث لم يستدع لهذا إلى القاهرة فإن الطائفة بقيت مقطوعة الرأس إذا صح القول على الصعيد السياسي . ففي مجابهة سلطة تريد لنفسها ، على ما يبدو أن تكون أكثر « حياداً » منذ زوال الرئيس السادات ، ولكنها لا تملك بلا عقاب الاستخفاف بواقع علاقات القوى في مصر ، أعني إسخاط القوى الإسلامية من أجل مداراة الطائفة القبطية ، هذه الطائفة مرهفة الحس التي تخشى في المستقبل من تجاوزات أخرى من جماعات متطرفة تمامية . إنها تتحسر دائماً على محاكمها في الأحوال الشخصية وتندب منول التشويه في مقدمة

الدستور دائماً بالاسلام ديناً للدولة (السعد في حكم السادات) ، كأنما ذلك رمز لاستبعادها .

• رهان الموارنة النضالوي والأزمة اللبنانية :

كانت أصول الموارنة العرقية (حوالي ١,٠٠٠,٠٠٠ اليوم في لبنان) مدار جدال زمناً طويلاً . فابتداءاً من القرن السابع عشر أكد عدد من المؤلفين اللبنانيين تماثل الموارنة بالمردة القدماء ، وهم شعب جبلي من أصل إيراني (ميديا أو فارس) ، إستقر حوالي القرن الرابع في لبنان أثناء الحروب الرومانية ـ البارثية ، تحول إلى المسيحية ، واشتهر بتقديمه إلى بيزنطة جيوشاً مرعبة ، مشيعة الرعب من القدس إلى شمال سوريا ، أتاحت لها الصمود في وجه الاجتياح العربي . وفي نهاية القرن السابع ضحى الامبراطور جوستنيان الثاني بهؤلاء المردة . بجزية من العرب ، فشتتهم ونفاهم إلى كافة أنحاء الامبراطورية البيزنطية . بيد أن بعضهم توصلوا إلى البقاء في الجبل اللبناني . وقد عدل اليوم عن أطروحة النسب المباشر بحالته العرقية النقية بين أولئك المردة والموارنة الحاليين ، إلا أنه لا ينكر ، بالمقابل ، إسهام ما من المردة في المزيج من العناصر اليونانية ـ الفينيقية والآرامية والفرنجة والأرمن (أيام الصليبيين) ثم من العرب الذين تتحدر منهم على الصعيد العرقي الطائفة المارونية الحالية . وهذا التغاير العرقي في تركيبة الموارنة ، أتاح لهم أن يلعبوا على أوتار عديدة ، إذ زعم بعضهم القطع بأنهم غير عرب وادعوا الانتساب على الصعيد العرقي ، إلى سلالة « فينيقية » مختلطة إلى حد ما ، في حين يدعي آخرون ، يستهويهم الإندماج ، بأنهم من العرب . وهم ليسوا كذلك على ما يبدو ، بالنسبة لجزء منهم إلا من خلال القبول المحدث (الثقافي) للعروبة ، بالنظر إلى أن جزءاً من الطائفة فحسب يستطيع الإنتساب إلى سلسلة صحيحة عربية (القبول التقليدي ، القبلي) ، أما الباقي فإنه مستعرب . وبالمقابل فإن خصوصية الموارنة الدينية ليست مشكلة البتة وهي ترتكز على وجود كنيسة قومية مارونية . وهذه الكنيسة ترجع باسمها إلى ناسك هو مارون التقي الذي عاش حوالى نهاية القرن الرابع وبداية الخامس في منطقة أنطاكية . ولدى وفاته (٤٢٣) جمع المؤمنون

به وفاته ووضعوها في دير ما مارون بُني لهذا الغرض(١٠) . وما إن شهد هذا الدير إلى ابرشية حتى بسط سلطته القضائية على شطر كبير من سوريا . وأصبح أحد رهبانه جان مارون عام ٦٨٥ « بطريركاً لأنطاكية وسائر المشرق » (إلى جانب بطركيّ أنطاكية الموجودين آنذاك، بطريرك الملكيين وبطريرك اليعاقبة) مؤسساً هكذا الكنيسة المارونية . وثمة أطروحة بعيدة الإنتشار ، إلا أن الموارنة يرفضونها ، تريد أن يكون هؤلاء الموارنة قد انضموا لفترة ما إلى الهرطقة القائلة بالتوحيد (القرن السابع) ـ النظرية القائلة بوجود طبيعتين في يسوع المسيح ولكن إرادة واحدة ـ لكي لا يعودوا إلى الخلقيدونية وإلى الأورثوذكسية الكاثوليكية إلا عام ١١٨٢ . وعلى الرغم من خصوصية الكنيسة المارونية فإنها حافظت على اتصال وثيق بروما. ولغتها الطقوسية مزيج من السريانية والعربية وبعض العناصر اليونانية .

إن ارتحالات الموارنة ، التي باشروها للإفلات من مضايقات بيزنطة ثم من ضغط الاجتياح العربي ، قادتهم إلى مغادرة منطقة أنطاكية وإلى الاعتصام في جبال لبنان الشمالي ، ملجأ الأقليات المضطهدة . وفي حوالى القرن الثامن نجدهم وقد استقروا في شعاب قاديشا ، « الوادي المقدس » عند الموارنة من حيث سيتفرقون من جديد نحو لبنان الأوسط وكسروان حيث يشكلون في متوسط القرن التاسع عشر ٩٠٪ من السكان وكذلك في داخل إقطاعيات دروز المتن والشوف حيث يمثلون في نفس الوقت ٦٠٪ من السكان . ولقد جعل منهم تمركزهم في موانىء الساحل ، في بيروت وطرابلس وصيدا والروابط القديمة جداً التي عقدوها مع الغرب وبخاصة مع فرنسا منذ القرن الثالث عشر ـ الأدوات المتميزة والمستفيدين من الاختراق الاقتصادي الغربي لمنطقة سوريا ـ لبنان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وفي حوالى العام ١٨٤٠ أصبحت تربية دودة القز الفعالية السائدة في الجبل ، مع منفذ تصريفها الأساسي للصناعة الفرنسية (« صناعات الحرير » في ليون) . وهذا التطور سبب الترقي الاجتماعي لكثير من الفلاحين الميسورين . غالبيتهم من الموارنة وإلى تشكلهم في بورجوازية مالية وتجارية ، مصدرة للمواد الأولية ومستوردة

للمنتجات المصنعة ، على صلة مع الرأسمالية الفرنسية . وراحت هذه الفئات الاجتماعية تضخم البورجوازية المتاجرة المتأصلة من قديم في بيروت وطرابلس ، ذات الأصول السنية والأرثوذكسية الشرقية بصفة رئيسية .

لقد سبق لنا (في الفصل السادس : « أوجه القوة الدرزية المتعددة ») أن عرضنا لمراحل التطور الذي جلب في القرن التاسع عشر ، بادىء ذي بدء تحت تأثير أسرة أمراء الدروز من آل شهاب ثم بصورة خاصة تحت تأثير الضغط الغربي ، الفرنسي على نحو خاص ، عكساً لعلاقات السيطرة الاقتصادية والسياسية الموجودة بين الدروز والموارنة ، لصالح الموارنة . وكانت مذابح آلاف المسيحيين عام ١٨٦٠ في الواقع محصلة سخط الدروز المتزايد أمام هذا التطور الإجمالي . فالـ « سبب المباشر » ، أعني حركة الاستنكار الفلاحية المارونية التي قادها طانيوس شاهين بدعم رجال الدين الموارنة وتجار المدن المسيحيين ضد الأعيان الموارنة ثم الدروز في قائمقامية الدروز مثّلت « نقطة الماء التي طفح بها الإناء » . وفي أعقاب أزمة ١٨٦٠ هذه التي جرت تدخل الحملة الفرنسية ، فرضت الدول الأوروبية على العثمانيين نظاماً أساسياً جديداً لجبل لبنان ، « اللائحة التنظيمية » لحزيران / يونيو ١٨٦١ التي كانت تكرس طائفية الإدارة في المنطقة لصالح الطائفة الأكثرية ، طائفة الموارنة .

وأثارت رضّة عام ١٨٦٠ التي لم تمحَ أبداً واجتذاب الغرب وضرورة إيجاد منافذ وأسواق ليد عاملة فائضة عن السوق اللبنانية ، موجة هامة من النزوح المسيحي في السنوات ما بين ١٨٦٠ - ١٨٨٠ نحو مصر والولايات المتحدة وأفريقيا السوداء وأميركا الجنوبية وأوستراليا. وبالتوازي أنعش بث الثقافة الغربية في الأوساط المسيحية اللبنانية - السورية الثقافية العربية كلها . فساهم الموارنة كثيراً في هذه النهضة الثقافية برجال كبطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) ، واللغوي سليمان البستاني (١٨٥٦ - ١٩٢٥) والمترجم ، الشاعر ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) وابنه ابراهيم وابنته وردة . والكاتب ماريانا مرّاش

وسليم بشارة تقلا مؤسسي الجريدة المصرية ، « الأهرام » ، إلخ . كذلك لعب المسيحيون الموارنة أو غيرهم دوراً من المستوى الأول في الحركة السياسية للتحرر العربي في مطلع القرن العشرين . وهكذا اشتركوا في « المؤتمر العربي » الأول المنعقد في باريس في حزيران / يونيو ١٩١٣ من وفود من السوريين ومن اللبنانيين ، من الطوائف المسيحية والمسلمة ، أصدروا في قرارات مطالبة بإصلاحات إدارية وبنظام لا مركزي للولايات العربية وبالمساواة القانونية بين كافة « القوميات » وكافة طوائف الإمبراطورية وشجبوا كل تدخل غربي في المنطقة .

وفي ظل الانتداب الفرنسي ، في ١٤ أيلول / سبتمبر ١٩٢٠ ومن دون أية استشارة للسكان المعنيين ، تشكل لبنان على النحو الذي نعرفه حالياً (« لبنان الكبير ») بضم « لبنان الصغير » أو جبل لبنان ، « الولاية ذات الحكم الذاتي » العثمانية القديمة ، بغلبة مارونية ، مقدر بأنها غير قابلة للحياة اقتصادياً من حيث هي دولة ، ثلاثة مناطق إليه منفصلة عن المجموع السوري والمأهولة من المسلمين : منطقة طرابلس في الشمال ، السنية أساساً ولكنها تتضمن كذلك جيوباً مسيحية هامة ، والبقاع في الشرق المأهول من فلاحين شيعة وكبار ملاكين مسيحيين وأخيراً في الجنوب المناطق الدرزية والشيعية[٦١] . وكان من شأن إلحاق هذه المناطق بأكثريتها المسلمة أن يضغط بشدة التطور الديموغرافي والسياسي للبلاد ولم يتقبله عموم الطائفة المارونية عن طيبة خاطر : ففي حين انحنى بعض زعمائها أمام وجهة النظر الفرنسية التي كانت تزوّد الدولة الجديدة ببعض قابلية الحياة الإقتصادية بضم تلك المناطق المسلمة ، لم يستحسنها آخرون أبداً مثل مطران بيروت الماروني الذي طالب في عام ١٩٤٧ ، بعد تقسيم فلسطين أن تباشر هيئة الأمم المتحدة في لبنان بتقسيم إقليمي آخر من شأنه يجعل « الأمة » (الملّة) المارونية مستقلة . ومن الواضح ، بعد عقود عديدة أن المسألة بقيت دائماً معلقة ، الخَيار الإنفصالي الذي كان له أشياعهُ دائماً بين الموارنة وقد اتسع نطاق الذين يسيخون السمع إليه اتساعاً هائلاً أثناء الحرب الأهلية التي انطلقت عام ١٩٧٥ . فإن تفجر لبنان أو بقاءه من حيث هو دولة

مسيحية - مسلمة هو ، لا شك في ذلك . أحد المجازفات الأساسية لهذا النزاع .

إن الانتداب الفرنسي ، الممارس من ١٩٢٠ إلى ١٩٤١ قد ساهم في تنمية البلاد الإقتصادية والسياسية ولكنه كذلك ساهم في توطيد البنى الطائفية وفي إبراز الوضع المتميز للموارنة . فمنذ نهاية الإنتداب جرت العادة باختيار رئيس للجمهورية من الطائفة المارونية ورئيس مجلس الوزراء من السنة ورئيس البرلمان من الشيعة . والدستور المعتمد في عام ١٩٢٦ ، المفروض أنه مؤقت ولكنه ما يزال مرعي الإجراء إلى اليوم ، لم تجر عليه إلا تعديلات طفيفة (في أعوام ١٩٢٧ ، ١٩٢٩ ، ١٩٤٣ وفي عام ١٩٤٧) ، قاسمها المشترك تعزيز سلطات رئيس الدولة ، وكان دستور عام ١٩٢٦ يبذل قصارى جهده أن يجعل من الجهاز السياسي اللبناني الصورة الدقيقة لهذا المجتمع المتعدد الطوائف ، مع اعترافه لجميع المواطنين بنفس الحقوق السياسية . وكان يستدرك مقدماً درجة ما من الطائفية (توزيع الطوائف العامة بنسبة الأهمية العددية للطوائف) من دون أن يفرض مع ذلك قواعد بالنسبة لأعلى الأعباء في الدولة . كذلك أمكن أن يكون أول رئيس للجمهورية اللبنانية ، شارل دباس، بخلاف جميع الذين جاؤوا بعده ، أورثوذكسياً شرقياً . واستكمل دستور ١٩٢٦ هذا بنص غير مكتوب : الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣ ، وهو ثمرة اتفاق معقود بين بشارة الخوري (رئيس الجمهورية ، ماروني) ورياض الصلح (رئيس الوزراء ، سني) ينبثق عن إلتزام سياسي متبادل بين المسيحيين والمسلمين : على أن المسلمين يتخلون عن اتحاد لبنان مع سوريا الذي يدعو إليه القائلون بجامعة العروبة والـ P. P. S كان المسيحيون يقبلون بأن يكون « الطابع العربي » للبنان رسمياً ويتخلون عن اللجوء إلى الحماية الفرنسية . وقد سبق أن رأينا (في الفصل الرابع ، فقرة ٢ موجة الشيعة الصاعدة) إن الشيعة والدروز ، قد آل الأمر بينهم ، بعد بعض المماطلات ، إلى التحالف ضد وجهة النظر المسيحية . فليس صحيحاً أن جميع المسيحيين كانوا معادين للإتحاد مع سوريا ، بل بعض الأورثوذكس الشرقيين والبروتستانت ، الفعالين جداً في وسط الحزب

P. P. S كانوا مؤيدين له ، إلا أن هذه العناصر تبقى أقلية بالنسبة إلى طوائفها التابعة لها وبخاصة بالنسبة لمجموع المسيحيين . وهذا الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣ ، المنظور إليه كذلك بأنه مؤقت ، على الأقل من قبل رياض الصلح مستمر في حكم الحياة السياسية اللبنانية بكاملها ؛ إنه يؤسس الطائفية بإخضاع الوصول إلى جميع الوظائف العامة لمعايير التمثيل العددي للطوائف . وهكذا تأمنت غلبة مسيحية واضحة ، مبنية بصورة رسمية على الإحصاء الأخير ، الجاري عام ١٩٣٢ (٥٢٪ مسيحيون) . فوجد الموارنة أنفسهم يحتفظون برئاسة الجمهورية ، وهي وظيفة تنطوي على سلطة هائلة في القرار ، جرى توسيعها كذلك بالتعديلات الدستورية والممارسة اللاحقة ، سلطة أعلى كثيراً على كل حال من سلطة رئيس الوزراء الذي لا بد من أن يكون سنياً ؛ وكانت رئاسة مجلس النواب ونيابتها تعودان على التوالي إلى الشيعة وإلى الأرثوذكس الشرقيين وجرى تشكيل المجلس النيابي وفقاً لنفس مبدأ التوزيع العددي للمقاعد حسب الطوائف ، بنسبة ٦ مقاعد للمسيحيين مقابل ٥ للمسلمين ؛ واحترام هذا المبدأ الأساسي يفسر أن عدد النواب على الرغم من التحولات كان دائماً مضاعف الرقم ١١ (٩٩ ابتداء من العام ١٩٦٠ ، ليكن ٣٠ مارونياً ، ٢٠ سنياً ، ١٩ شيعياً ، ١١ أورثوذوكسياً شرقياً ، ٦ كاثوليك شرقيين ، ٦ دروز ، ٥ أرمن ونائب واحد بروتستانتي ونائب واحد عن الطوائف الأخرى الأكثر « أقلية ») . وكان الميثاق الوطني يعكس علاقة القوى بين الطوائف في فترة تكوينه . والحال أن هذا النظام ظهر تدريجياً بسبب الزيادة البشرية الأقوى عند العنصر غير المسيحي ، كأنه لم يعد يعكس حقيقة العلاقات العددية الواقعة بين الطوائف وأنه لم يعد يخدم إلا الإبقاء على السيادة السياسية والاقتصادية للموارنة ، وفي نطاق أقل ، على سيادة أعيان الأورثوذكس الشرقيين والكاثوليك الشرقيين . وعليه نمّت الطائفة الشيعية بصورة خاصة التي يقدر أنها باتت بعد الآن الطائفة الأهم من حيث العدد ومعها « اليسار » السياسي اللبناني ، نقداً لـ « طبيعة غير الديموقراطية » لهذا النظام السياسي المرتكز على الطائفية . وفقاً للتقديرات الأخيرة الجارية عام ١٩٨١ ، يُحسب أن عدد سكان لبنان هم

٦٣٪ من الشيعة والسنة والدروز و٣٧٪ من المسيحيين . وفي جيل واحد ، بسبب معدلات الخصوبة والمهاجرة المتباينة ، سوف تنعكس هكذا نسبة المسيحيين / المسلمين . وإذا كنا نأخذ ذلك بعين الاعتبار ، فإن الانتخابات النسبية إلى البرلمان سوف تسند حوالي ٣٨ مقعد للمسيحيين (أي ١٦ نائباً أقل من الـ ٥٤ الذين يخصونهم منذ قانون نيسان / أبريل ١٩٦٠) و٥٣ للشيعة والسنة بـ (+ ١٤) و٨ مقاعد للدروز بـ (+ ٢) (وهذه هي تقديرات حلقة دراسية مشتركة بين الجامعات حول الشؤون اللبنانية . نظمتها المؤسسة العالمية لوصف الحياة . نقلها جورج موز - لو موند - عدد ٢٩ أيلول / سبتمبر ١٩٨٣) . وبالتأكيد أنها هنا ثورة حقيقية .

علاوة على خاصية هذا النظام الـ « لا تمثيلي » يؤخذ عليه سيئات أخرى . وهي قبل كل شيء « تأييد وتوطيد تقليد سياسي قديم . كل مواطن غير قادر . في هذا النظام على أن يأمل بالحصول على فائدة حتى في القطاع الإقتصادي الخاص ، إلا من خلال طائفته باللجوء كثيراً جداً إلى نفوذ الأعيان والرؤساء الدينيين ، ويؤول به الأمر إلى عدم الوجود إلا عبر انتمائه الطائفي ؛ من هذا الواقع فإن التبعية للطائفة كـ « أمة كاملة » ، بالغة القوة من قبل بسبب تركة نظام الملّة ، لم تفعل إلا أن تثبّت بدلاً من أن تمحّى لصالح التبعية للدولة . ومع هذا التوطيد للإنتماءات الطائفية تطابق احتداد التنافس بين الطوائف واشتداد أنانياتها (وسواس الـ « التوازن » بين المنافع الموزعة) . عقبة أخرى في وجه ظهور شعور بالتبعية لدولة من النمط الحديث ، مفارق للإنفساخات بين الطوائف وسام على وجود الأحزاب السياسية من النوع نفسه . فإن التعصب الطائفي قوّض هكذا كل إمكانية لتشكيل شعور قومي ، عاملاً في حقيقة الأمر الواقعة ، من لبنان ، المتشبع بالغ التشبع بالحداثة الظاهرة على الصعيد الثقافي أكثر دولة من دول الشرق الأدنى بالية القدم . في هذا النظام ، ذي الآثار التي ما تزال تتفاقم بفعل قانون انتخابي ييسّر انتخاب أعيان مدعومين من عشائرهم أو رؤساء دين من طوائفهم ، فإن الطوائف نفسها هي التي تصبح قاعدة الأحزاب السياسية . ولكن بالنظر إلى أن الطوائف ، في الواقع ، نادراً ما

تكون الواحدة منها متراصة وراء ضم زعامة واحدة ، فإن الأحزاب قد تشكلت عموماً وفقاً لمنطق الأنصاروية الشرقية الأشد تقليدية بالقلق بتخوم الوحدات الإجتماعية الأساسية ، وحدات العشائر الإقطاعية والعائلية . وفي هذه الشروط ، نادراً ما تستحق الجماعات الفعالة سياسياً ولا سيما في مجلس النواب اسم الـ « احزاب » . ولم يكن لدى هذه الجماعات السياسية المشكلة من تحالفات عارضة ، يتبدل أنصارها الملتفون حول زعيم تقليدي ، ما يقدمون شيئاً من برنامج سياسي واجتماعي واقتصادي محدد ، مكتفية بتأمين الإرتقاء السياسي لزعيمها وبالدفاع عن المصالح المتقلبة لأنصارها . إنها تتشكل وتتفكك وفقاً لتطور الصراعات الشخصية والعائلية ، نادراً ما تملك توصلاً إيديولوجياً يمكنه أن يعطيها معنى سياسياً أكثر شمولاً . فإن الحياة السياسية اللبنانية ، على نحو ما تظهر عليه على الصعيد البرلماني ، مشبعة بألاعيب السراي قد جُبلت حتى هذه السنوات الأخيرة من ذلك الصراع وتلك التحالفات « العشائرية » بتقلباتها المفاجئة .

بيد أن هناك عدداً من الأحزاب السياسية تملك بعض الثبات البنيوي ظهرت ولا سيما في الطائفة المارونية التي سعت إلى التعبير عن تطلعاتها . وكان أولها حزب الكتائب الذي تم تأسيسه في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٣٦ على يد بيار الجميل وجورج نقاش (١٩٠٤ ـ ١٩٧٢) مدير صحيفة الأوريان لوجور الصادرة باللغة الفرنسية . وشارك ناصيف وإميل يارد وشارل الحلو (رئيس الجمهورية من ١٩٦٤ إلى عام ١٩٧٠) . قدم نفسه بادىء ذي بدء كتنظيم شبه متأثر بالحركات الفاشية الأوروبية المعاصرة حينئذ قبل أن يتحول إلى حزب في عام ١٩٥٢ . ويظهر الوجه العسكري القائم على الوحدة العسكرية الذي ما يزال إلى اليوم يميز هذه الحركة في بنيتها نفسه : فالتنظيم فيها هرمي وتسلسلي : كل « كتيبة » تتألف من ستمائة رجل ، موزعين إلى جماعتين تضم كل واحدة منهما فصيلتين . والفصيلة تضم ستة زمر كل زمرة من أربعة دوريات والدورية من ستة رجال . ويعود تعيين رؤساء الكتائب إلى « الرئيس الأعلى » (وهو بيار الجميل منذ نيسان / أبريل ١٩٣٧) ، تماماً كالموافقة على

السنيات في الدرجات الأدنى[٢٢] . وقد نشأت الكتائب من رد فعل للدفاع عن الموارنة ضد مشروع انصهار لبنان في « الهلال الخصيب » في ظل السيادة الهاشمية الذي لوح به البريطانيون فيما بين الحربين . وباسم الدفاع عن خصوصية لبنانية هي « اللبننة » ، المتوارثة في آن واحد معاً ، وفقاً لمنظري الحزب من الفينيقيين ومن الموارنة ومن الدروز ، فإن الكتائب أخذوا على عاتقهم مهمة المحافظة على البلاد من كل إدماج لها في مجموعة عربية موسعة[٢٣] . إنهم باسم هذه المهمة قاتلوا بالسلاح الحزب الشعبي السوري (P. P. S) (حادث الجميزة في حزيران / يونيو ١٩٤٩) وهو حزب بأغلبية مسيحية في لبنان موال لإعادة بناء « سوريا الكبرى الطبيعية » شاملة للبنان . وكذلك من أجل الدفاع عن خصوصية الكيان اللبناني ، ولكن هذه المرة ضد موجة الوحدة العربية . فإنهم دعموا عسكرياً الرئيس شمعون المؤيد لسياسة الأحلاف مع الغرب ، إبان الثورة المسلحة المؤيدة للناصرية في صيف ١٩٥٨ (ولنذكر بأن زعماء المسيحيين كهنري فرعون . المنجمعين في « قوة ثالثة » كانوا يدعمون حينئذ المعارضين) . وهؤلاء الكتائب أنفسهم قاوموا الفلسطينيين ـ التقدميين في الحرب الأهلية التي ابتدأت في عام ١٩٧٥ . فحتى هذه الحرب الأهلية ، بدافع الاهتمام بالواقعية الاقتصادية ظل الكتائب يشجبون الاتجاهات الإنفصالية لدى بعض الحركات المسيحية المؤيدة للإنطواء في « لبنان صغير » . وفي السياسة الداخلية نصب الكتائب أنفسهم أبطالاً للذود عن الليبرالية وعن المشروع الحر ، وهو أمر يطابق تمام المطابقة لمصلحة البورجوازية المارونية ، في وجه مَدّ النزعة النقابية ومحاولات الإصلاح . وأثاروا كذلك العلمنة وتحرر النظام السياسي التدريجي من الطوائفية ، وهو ما تميل إلى اعتباره نذراً دينياً ، في النطاق الذي تساهم فيه الطائفية بأشد الفعاليات في الإبقاء على امتيازات الموارنة في الدولة . وحزب الكتائب لا يتمتع في الأوساط المسيحية غير المارونية ، إلا بشعبية ضيقة النطاق . وعلى الرغم من جميع جهوده للتوسع فإن الـ ٨٠,٠٠٠ من أعضائه هم بنسبة ٨٠٪ من الموارنة ومسيحيين ٩٠٪ وتأصل الحزب يبقى محصوراً في مناطق النفوذ المارونية في

بيروت وفي جبل لبنان . وكان يجتذب إليه أعضاءه بخاصة من الطبقات الوسطى (مهن حرة ، معلمين ، تجار) وبصورة محدودة جداً من الوسط العمالي . وفي أزمان معينة ولا سيما عندما صار بيار الجميل وزيراً من ١٩٦٠ إلى ١٩٦٤ إندمج نمط من الشعبية في برنامجه وتجسمت في الإجراءات الاجتماعية التي عمل عندئذ على تبنيها . فضلاً عن أن الإنخراط في حزب الكتائب كان يبدو لعدد كبير من أعضائه أنه يشكل طريقاً هاماً للإرتقاء الاجتماعي أو للصعود السياسي وهو ما يمكنه أيضاً أن يفسر هذا التنوع في مجنديه . فقد تجنب الحزب دائماً الظهور بمظهر الارتباط بطائفة واحدة ، ومن هنا التشديد على القومية اللبنانية (بالنظر إلى أن شعاره « لبنان أولاً ») ؛ وبصورة متضمنة أكثر ، إنطلاقاً من اعتبار الإسهام الماروني لتعمير لبنان ولتنميته الثقافية والاقتصادية إسهاماً من الدرجة الأولى ، فمن الواضح أن الحزب يميل إلى مماثلة الـ « لبنانية » والـ « مارونية » ، الهوية الأشمل ، واجداً محوره في هوية الطائفة الأهم . ومن هنا الغموض في مفهوم اللبنانية هذا الذي يبتغي أن يكون جسراً ورمزياً بين كافة الطوائف ، ولكنه يتطابق كذلك كثيراً ، في حقيقة الواقع ، مع التعبير عن واحدة من بينها .

وقد أظهر حزب الكتائب نفسه واحداً من أصلب الموالين للسياسة التي مارسها الرئيس فؤاد شهاب ما بين ١٩٥٨ و ١٩٦٤ وأطال أمدها عهد شارل الحلو (١٩٦٤ ـ ١٩٧٠) . فمن عام ١٩٥٨ إلى ١٩٦٨ عارض الأحزاب المسيحية الأخرى ، الحزب الوطني الحر (P. N. L) ، حزب كميل شمعون والكتلة الوطنية حزب إميل أده ثم ريمون من بعده .

إن الحزب الوطني الحر الذي أسسه كميل شمعون عام ١٩٥٨ بعد انسحابه من الرئاسة ، يتألف من ٥٠٪ من الموارنة أما مناضلوه الآخرون فهم من الأورثوذوكس والكاثوليك والبروتستانت يضاف إليهم عدد من الشيعة . فهو لا يملك الهيكل البنيوي نفسه الذي يملكه الكتائب وهو يقدم نفسه أكثر كحزب كوادر ، جامعاً حول العديد من الزعماء السياسيين المتحدين من طوائف مختلفة عناصر مجتذبة من جميع الأوساط الاجتماعية (أصحاب مصارف، رجال أعمال،

فلاحون ورهبان وكهنوتيون ، سكان مدن الصفائح في ضواحي بيروت ، إلخ) .
وفي عام ١٩٦٠ شكل الميليشيا الخاصة به ، « النمور » ، وهي الميليشيا التي
شنت في حزيران / يونيو ١٩٧٦ الهجوم على معسكرات الفلسطينيين في تل
الزعتر وجسر الباشا ، وانضم إليها الكتائب فيما بعد . وقد نادى هذا الحزب
الوطني الحر الأكثر تطرفاً من الكتائب في معارضته لجامعة العروبة ، وفي توجهه
لموالاة أميركا بوضوح في أثناء الحرب الأهلية بتقسيم للبلاد من شأنه أن يؤدي
إلى تكوين « لبنان صغير » مسيحي . وهو يدافع كذلك عن المشروع الحر .

أما ثالث الأحزاب المسيحية الكبرى ، الكتلة الوطنية ، الذي أسسه إميل
إده ثم قاده ابنه ريمون ، فقد لعب دوراً هاماً في الحياة السياسية اللبنانية في
الخمسينات والستينات . كان يجتذب أعضاءه أساساً من الموارنة والأورثوذكس
الشرقيين . تجمع « قاعدته » أنصار عائلة إده في « قضاء » بيبلوس ونخبة
بورجوازية من المدن ، ليبرالية نسبياً . وعائلة إده المتمكنة مالياً تناضل لصالح
المصالحة الوطنية وضد كل تدخل خارجي عربي . ومنذ عام ١٩٧٦ يفترض أن
الكتلة الوطنية التي لم تملك أبداً قاعدة قوية وعارضت دائماً الحلول المتطرفة
للكتائب أو للحزب الوطني الحر ، خففت نشاطها باعتبار أن منطقة جبيل
أصبحت محاصرة من الكتائب .

إلى جانب ميليشيات حزب الكتائب (أي ٥٠٠٠ دائمين) وميليشيات
الحزب الوطني الحر (من ١٠٠٠ إلى ٢٠٠٠ رجل) ظهرت على الساحة
ميليشيات مستقلة مارونية من اليمين المتطرف كأشكال أخرى للتعبير السياسي
عن المناصرة . ويمكننا أن نذكر «جيش التحرير الزغرتاوي» أو « فرق المردة »
على اسم الأبطال الموارنة في القرن السادس التي ألفها الرئيس سليمان فرنجية
ويقوده ابنه طوني في منطقة نفوذ العائلة في زغرتا ، وال « تجمع الزحلاوي » ،
« رهبان الأب قيس الموارنة » و « العصبة المارونية » لشاكر أبو سليمان ،
و « حراس الأرز » الذين يقودهم أبو الأرز و « تنظيم » جورج عدوان . وقد
تكشفت هذه الميليشيات جميعها وإن كانت لا تملك إلا عدداً قليلاً جداً (بعض
مئات من الرجال لكل منها) ، عن أنها فعالة جداً على الصعيد الإرهابي بسبب

تدريبها المتقدم وتسليحها المكلف المشتري من العالم العربي ومن الغرب ومن الإتحاد السوفياتي . ومنذ بداية السبعينات لم يعد الإفراط في تسليح هذه الميليشيات وتنميتها يرجع الى الانتقام، إلى الأخذ بالثأر التقليدي بين العشائر وإنما إلى الإعداد لنزاع أعم إندلع فعلياً عام ١٩٧٥ . وفي بداية العام ١٩٧٦ إتحدت هذه الميليشيات لمواجهة هجوم الفلسطينيين التقدميين (الحركة الوطنية والفلسطينيين) . كان مجموعها يعد عندئذ بـ ٣٠,٠٠٠ رجل وستفيد جزئياً من دعم الجيش اللبناني الذي كانت قيادته العليا تتألف من غالبية مسيحية . وقد تفككت هذه الأغلبية في آذار / مارس ١٩٧٦ (عصيان الجنرال الأحدب) وفقاً لأنساق الإنفساخ الطائفية . فالقسم « المخلص للعهد القائم » الموالي للمسيحيين ، دعم الميليشيات المسيحية أثناء حصار المعسكر الفلسطيني في تل الزعتر (حزيران / يونيو ـ آب / أغسطس ١٩٧٦) . وأخيراً في عام ١٩٧٧ تشكلت انطلاقاً من وحدات نظامية معسكرة في جنوب البلاد ومن مناضلين محتذبين من هنا وهناك ، ميليشيا القائد حداد (٢,٥٠٠ رجل) التي دعيت فيما بعد « دولة لبنان الحرة » للتذكير بمناداة القائد حداد في نيسان / أبريل ١٩٧٩ بـ « دولة لبنان الحرة » المستقلة استقلالاً ذاتياً في المنطقة الحدودية من الجنوب التي يسيطر عليها حينئذ جزئياً . وكخصم شرس للمقاومة الفلسطينية . اكتسبت ميليشيات حداد شهرة دولية بارتكابها المجازر في مخيمات الفلسطينيين بصبرا وشاتيلا (أيلول / سبتمبر ١٩٨٢) بعد اخلائها من المقاتلين الفلسطينيين أثناء احتلال اسرائيل للبنان . وكمؤيدة للبنان مسيحي مستقل متحالف مع اسرائيل ، فإنها تعادي تدخل الجيش السوري وحضور قوة الردع العربية وقوة الردع الدولية لهيئة الأمم (FINUL) . وبعد موت المقدم حداد في كانون الثاني / يناير ١٩٨٤ وضعت اسرائيل ، العقيد انطوان لحد ، ضابط ماروني سابق . على رأس هذه الميليشيات (نيسان / أبريل ١٩٨٤) .

ذلك أن المشكلة المطروحة على المسيحيين المحافظين بالحضور الفلسطيني في لبنان بدأت إنطلاقاً من العام ١٩٦٨ تصبح أساسية وتحكم اتخاذ جميع مواقفهم[١٤] . فمع تدفق اللاجئين الفلسطينيين المتعاقب مع حرب

حزيران/يونيو ١٩٦٧ ، تضخم عدد السكان الفلسطينيين فجأة في لبنان ليصل إلى ٤٠٠,٠٠٠ شخص تقريباً . وفي عام ١٩٦٨ عقدت الكتلة الوطنية والحزب الوطني اللبناني والكتائب الذين كانوا يتقاتلون حتى ذلك الحين تحالفاً سموه الحلف الثلاثي أو الحلف عادة ، هدفه نزع السلاح من ايدي الفلسطينيين في لبنان والحد من حريتهم في العمل على الأرض اللبنانية . وقد بسط بيير جميل نمو الميليشيات المسيحية من جهة اخرى على أنه احد وجوه رد الفعل هذا خوفاً ودفاعاً من المسيحيين في مواجهة صعود القوة الفلسطينية ، التي غدت « دولة داخل الدولة » وبان أن الجيش النظامي الصغير غير قادر على الهيمنة عليها . ناهيك عن أن رئيس الوزراء رشيد كرامي ، السني ما كان ابداً من جهة ثانية ، ليضمن اصدار قرار يسمح لهذا الجيش بمهاجمة الفلسطينيين ، من دون أن يرتكب انتحاراً سياسياً حقيقياً في نظر انصاره الخاصيين .

كان المسيحيون المحافظون يحسون الخطر من هذا الحضور الفلسطيني من جوانب عديدة : عدد منهم كان يحلل دعم قوى الرفض المسلمة أو قوى اليسار للقضية الفلسطينية ، لا على أنه مجرد ظاهرة من التضامن العرقي فحسب (دفاع عن القضية العربية) أو ايديولوجية (تقدمية) ، بل كذلك على انه تحالف لا يخلو من الغرض غايته العمل على تقديم قضيتها الخاصة في لبنان (إعادة طرح مشكلة الطائفية والتوازن بين الطوائف المفروض من خلالها أو مجرد تدمير النظام السياسي اللبناني ، في حالة الحزب الشيوعي وحزب البعث) . ومن هذا المنظور كان هؤلاء المسيحيون يرفضون حتى التفكير بدمج الفلسطينيين في السياق السياسي الداخلي الذي ما كان في وسعه إلا أن يعرض تفوقهم للخطر . ومشكلة ثانية ، إن الحضور الفلسطيني في جنوب البلاد (« Fatah Land ») ، ارض الفتح ، ونشاطاته في حروب العصابات ضد مناطق الحدود الإسرائيلية (الجليل) كان لا بد لها من إثارة اعمال القصف وغارات القمع الإسرائيلية التي تصيب السكان المدنيين اللبنانيين بقدر ما تصيب معسكرات اللاجئين سواء بسواء . زد على ذلك أن الأمر قد آل بهذا القصف إلى أن يشكل سلاحاً سياسياً من المقام الأول بيد الحكومة الإسرائيلية التي كانت

ترى فيه وسيلة لتعميق الهوة بين المسيحيين والفلسطينيين - المسيحيون بإسناد الظن لديهم اكثر فاكثر بالفلسطينيين وتجريحهم - واشاعة عدم الاستقرار في وضع بالغ الملاءمة في نظرهم للمقاومة الفلسطينية . وانطلاقاً من الحرب الأهلية وبخاصة من بداية دخول الجيش السوري الى جانب المسيحيين استشف القادة الإسرائيليون امكانية الإستفادة المزدوجة من هذا النزاع : من جهة ، إبعاد الفلسطينيين واضعافهم السياسي سوف يكون عمل « المعسكر العربي » لا يفعل اسرائيل - طبعة جديدة ، إذا صح القول من رواية « ايلول الاسود » الدامية في الاردن (١٩٧٠) - ومن جهة اخرى فإن الحرب الاهلية نفسها سوف تقدم حججاً لإسرائيل للبرهان لأعين العالم على رفضها الخاص المعتمد على اساس متين لإنشاء دولة متعددة الطوائف في فلسطين ، بأنها غير قابلة للحياة . وتعميماً لوجهة النظر الإسرائيلية عن لبنان على مجموع العالم العربي راح عدد من الكتاب العرب يعزون للدولة العبرية نية العمل على تفجير الدول العربية ، وفقاً لانساق القوى الطائفية ، بقصد تكوين دويلات صغيرة شتى على قاعدة عرقية - دينية ، « بلقنة » لا يكون من شأنها إضعاف خصومها من العرب فحسب ، ولكن مضاعفة عدد حلفائها المحتملين كذلك[١٥] .

لئن كان رد فعل المسيحيين المحافظين في عام ١٩٦٨ ، على زيادة الحضور الفلسطيني هو تكوين « الحلف » في كانون الثاني / يناير ١٩٧٦ في كفور (جونية) ، امام احتدام الحرب الاهلية وشلل الجيش فإن اهم القوى المسيحية المحافظة قد تجمعت في « جبهة لبنانية » من اجل ان تنسق عملها[١٦] . وكانت هذه « الجبهة اللبنانية » تضم كتائب بيير الجميل وحزب كميل شمعون الوطني الحر ومسيحيي الشمال بقيادة سليمان فرنجية الذي كان قد انهى فترة رئاسته ، وجماعة الرهبان اللبنانيين وحراس الأرز وتنظيم فؤاد الشمالي ومختلف الموارنة المستقلين مثل الدكتور شارل مالك . وإذا كان ينحصر اجتذابه لعناصر في اوساط المسيحيين ، فإنها كانت كذلك تحتوي على تنظيمات غير مسيحية قليلة العدد كالـ « تنظيم الشوري الشيعي » و « جيش المعنيين » (درزي) . ومن جانب آخر فإنها لم تكن تضم مسيحيّ البلاد

، إذ أن كثيرين لم يشاطروا قط قادة الجبهة مواقفهم المتطرفة ورفضوا الخضوع لإدارتهم . وكان على عدد معين من بينهم أن ينضم إلى الحركة الوطنية الجامعة لقوى اليسار . ففي الحرب الأهلية التي كانت تفاقم الاستقطاب الطائفي وجدت نفسها النخبة المسلمة في بيروت وطرابلس ممزقة بين الإنخراط في النظام السياسي والاقتصادي القائم . الذي كان يؤمن لها كثيراً من المزايا واختيارها الموالاة للعرب ، على حين كان الدفاع عن الخصوصية اللبنانية والمحافظة السياسية والاجتماعية ، بالنسبة للبورجوازية المسيحية ، يتطابقان . لكل طائفة بورجوازيتها ، زد على أنها كثيراً جداً ما تكون متخصصة على الصعيد الاقتصادي . وإذا كان من المحال إقامة معادلة مسيحيين = ذوي امتيازات ، مسلمين = محرومين ، يبقى أن المسيحيين يمثلون العنصر الراجح في البورجوازية وإنهم على وجه العموم يوجهون اختيارات النظام في الشؤون الاقتصادية . وقد نما الـ « إغراء » الإسرائيلي ، الدائم لدى بعض المسيحيين اللبنانيين الواثقين بعض الشيء بالتعاطف الغربي ، وإن كانوا لا يشكلون الاكثرية المطلقة في الجبهة ، اثناء الحرب . وكثيراً ما ظهرت في وضح النهار التموينات بالمواد ودعم السوقيات من قبل الإسرائيليين للمنشقين المسيحيين في الجنوب ، كما العلاقات بين الكتائب وميليشيات المقدم حداد وتل أبيب . هذا « التحالف مع الشيطان » ، طبقاً لعبارات كميل شمعون الخاصة ، الذي كان يقول بتفضيله على العجز ، لم يكن خال من المخاطر على المدى الطويل ، المخاطر التي كان ك . بقرادوني (أرمني) عضو المكتب السياسي في الكتائب ، يشير إليها من جهته وهو يكتب بأن « صهينة لبنان تعني أسلمته في أوان ما إذ أن اللبناني المسيحي يخاطر بأن يصبح هكذا بديلاً لإسرائيل قائماً مقامها ، هدفاً ممتازاً بالنسبة للعالم العربي المسلم[١٦] . ومن المؤكد أن هذا اللجوء إلى العون الخارجي ، الذي يتضح أنه لاغنى عنه للمحافظين من المسيحيين ، إذا كانوا يريدون الابقاء على نضالويتهم المتصلبة وبالتالي قادرين على الصمود عسكرياً في وجه هجمة القوى المسلمة المتفوقة ، لم يكن من شأنه بالمقابل ، إلا ان يفاقم في قطيعة الطائفة المسيحية عن العالم العربي

المسلم وفي استبعادها ، وكذلك كان هذا اللجوء إلى العون الإسرائيلي لازمة ، نتيجة طبيعية ، لاختيار اتبه بالانفصالي الذي كان يرمز إليه تماماً الانشاء الفعلي منذ نيسان / ابريل ١٩٧٦ ، للبنان صغير تهيمن عليه عسكرياً الجبهة ، مستقل ذاتياً وفي حالة عدم الخضوع المعلنة بإزاء الدولة اللبنانية . وهذا اللبنان الصغير الذي لم يكن يعلن اسمه ، يكشف مع ذلك ما يناط به من أنه سوف يصبح دولة مستقلة بكاملها ، بالنظر إلى أن احزاب الجبهة حلت بسرعة ، في المنطقة التي تشرف عليها ، في مقام القيام بجميع المهام التي تتوجب على الدولة اللبنانية : شبكة الطرق ، اشغال عامة ، نقل ، معونة اجتماعية وطبية ، جيش وشرطة ، جباية ضرائب جديدة (الخ) منشئة هكذا ازدواجية مؤسساتية حقيقية بل ومعترمة حتى على إنتخاب مجلس تشريعي . وعلى تصريحات العصيان الصادرة عن كميل شمعون ، هازئاً بلا فاعلية الدولة ، كانت ترد اتهامات ، رئيس مجلس الوزراء سليم الحص بالعصيان والتمرد (تموز / يوليو ١٩٨٠) . وقد وجد الصعود المتسارع الظاهر نحو الخيار الإنفصالي ترجمته الايديولوجية في تمجيد الماضي الماروني ، المقال بأنه «الفينيقي» ، في الصحافة المسيحية وفي اذاعات مختلف التنظيمات (كتائب ، الحزب الوطني اللبناني PNL ، الرهبان اللبنانيين ، الخ) كما في جامعة الكسليك . وعلى نفس المنوال أعيد التأكيد على فكرة الخصوصية المارونية وعلى عدم اندماجها وانعدام قابليتها للإنهضام بالعروبة وبالإسلام . وعُرِض «لبنان الصغير» عام ١٨٦٠ الذي أسندت إدارته إلى حاكم مسيحي والمطابق على وجه التقريب للمنطقة الخاضعة للجبهة في عام ١٩٧٦ ، كما لو كان مثلاً اعلى ، في حين راح يُعرض انشاء فرنسا للبنان الكبير كأنما كان خطأ اقترفته لم يكن حائزاً على الرضى به . وقد ترافق ذلك بعملية للتجانس بين سكان منطقة الجبهة أجريت بتنزيح هام للسكان الأقلية : ترحيل الكتائب لـ ١٠٠,٠٠٠ شيعي في حزيران / يونيو ١٩٧٦ وتدفق المسيحيين الفارين من فقدان الامن في الشوف وفي البقاع .

بيد أن اتفاق الآراء النسبي الجامع بين مؤلفي الجبهة راح بسرعة يتراجع امام انشقاقات داخلية جديدة . ففي حزيران / يونيو ١٩٧٨ تحدثت القطيعة

الأولى بين الكتائب والمردة بقتل الكتائب لطوني فرنجية ولثلاثين شخص آخرين من عائلته الذين كانوا يشجبون التحالف مع اسرائيل ، وبتنحية الكتائب ، تبعاً لذلك ، عن منطقة الشمال التي تهيمن عليها عائلة فرنجية (المارونية) . فكان أن انضمت عائلة فرنجية والمردة الذين ظلوا مؤيدين للتدخل السوري إلى الفلسطينيين التقدميين . وأخيراً في عام ١٩٨٠ ، بنهاية مجابهات عنيفة (٣٥٠ قتيلاً في الأشرفية والسُّيوفي في تموز (يوليو) أفقد الكتائب ميليشيات الحزب الوطني اللبناني PNL ، حزب كميل شمعون القدرة على العمل . واستطاع بشير الجميل عندئذٍ الإبتهاج لنجاحه بالتوحيد العسكري للمسيحيين الموارنة ، لأول مرة منذ اربعة عشر قرناً ، ذلك التوحيد بالغ الإشكال بسبب تقليد التعددية وعدم الانصياع الخاصة بالطائفة (ثورات مسلحة في القرنين السادس عشر والسابع عشر في الجبل اللبناني) . وهكذا كان « لبنان الصغير » المسيحي وهو ما زال تكوينه لم يتم بعد ، معرضاً للانفجار للخصومات بين العصبيات .

اثناء صيف ١٩٨٢ جاء اجتياح اسرائيل للبنان يغير وجه الأمور تغييراً هائلاً : كان هذا الاجتياح يمثل بالنسبة للمحافظين من الموارنة ذلك الدعم الحاسم الذي تمنوه ولم يتوقعوه ابداً . وكان طرد الفلسطينيين من لبنان وانتخاب بشير الجميل لرئاسة الجمهورية وصدور تراضي نسبي حول شخصيه من الأمور التي تنبىء الموارنة المحافظين بأن كل شيء يمكن أن يعود « كما كان من قبل » في السياق السياسي اللبناني . وكان الخيار الانفصالي قد أرجيء بعض الوقت من قبلهم ما دام أن الخيار النضالوي عاد يصبح ذا مصداقية مع دولة يسيطر عليها زعيم كتائبي خلفاً للرئيس سركيس ، الذي كان مارونياً حقيقة ولكنه اكثر نزوعاً إلى المصالحة وإلى التوفيق مع قوى اليسار مما كان الكتائب يتمنونه .

ولم يكن مقتل بشير الجميل في ايلول / سبتمبر ١٩٨٢ واستبداله في الرئاسة بأخيه امين الجميل من الحوادث ذات الطبيعة التي تعرض السلم المقام في خريف ١٩٨٢ بين الطوائف للخطر . بل على العكس كان أمين المشهور في أعين محاوريه المسلمين بأنه أكثر اعتدالاً وبماضي اقل « ثقلاً » من أخيه المتقمص للكتائب ، يمتلك ، سلفاً رصيداً أكبر للنجاح في استرجاع تراضي

إلا أن لعبة الدول الكبرى والجوار الاقليمي جعلا مهمته صعبة
وطني . فإذا كان يريد أن يطرح نفسه رئيساً للدولة موضعاً للثقة لدى جميع الطوائف فلا بد له في المقام الأول من ألا يكون فحسب الزعيم (المؤيد) للكتائب ، وفي المقام الثاني من ألا يظهر كمجرد « بيرق » بيد إسرائيل ، أعني أن يعرف الصمود في وجه الضغوط التي لا تنفك الدولة العبرية أن تمارسها للحصول على أقصى التنازلات في مفاوضات انسحاب القوات الإسرائيلية من لبنان التي تحتل حيز مقدمة المشاكل على الساحة اللبنانية . ومن جهتهم سوف لا يفوت القادة الإسرائيليون تحسيسه بأنه ليس في مصلحته كمسيحي لبناني أن ينشر الغصن الذي كان يجلس عليه بإغضاب حليف أيامه السود . ولسوف تمضي السياسة الامريكية كذلك في الضغط في هذا الإتجاه . وهكذا في موقفه على حد السيف من التجاذب سوف يفقد مودة إسرائيل وفي أن يكون في نفس الوقت موضع اتهام من سوريا بالانصياع للأمر المفروض من الدولة العبرية بتوقيعه لاتفاق ١٧ ايار / مايو ١٩٨٣ . سوريا التي لم تقبل بأن ترى نفسها مستبعدة من تلك المفاوضات وهي التي في الحقيقة الواقعة ، منذ بداية تدخلها في لبنان ، تتبع غايتين : قبل كل شيء ، أن تؤمن لنفسها الإشراف على المقاومة الفلسطينية ، من أجل أن « تبقى في يدها » الورقة الفلسطينية في كل مفاوضة قادمة مع إسرائيل (وهو ما قادها إلى تطريق وتقويض القسم من المقاومة الفلسطينية الذي يرفض طاعتها) ؛ ثم تعمل بحيث لا يقام سلم لبناني خارج نطاقها قد يمكنه حرمانها من دور « الوسيط » المميز ومن الحماية الفعلية التي تتطلع إلى ممارستها على لبنان لتوطيد موقعها كقوة اقليمية سواء بإزاء الولايات المتحدة أم بإزاء إسرائيل والأنظمة العربية الغنية .

وراحت الحرب الأهلية تستأنف سيرها في ايلول / سبتمبر ١٩٨٣ ؛ العوامل « الخارجية » فيها ضاغطة بقوة على العاملين اللبنانيين . وراح الدروز والشيعة ، وقد أغاظهم عجز أمين الجميل في تهدئة مطامع الكتائب الذين كانوا منذ تشرين الاول / اكتوبر ١٩٨٢ يستثمرون الدولة والجيش الوطني تحت جناح الإحتلال الإسرائيلي ، يمتشقون السلاح حتى يمنعوا ما أن تسحب

إسرائيل جيوشها من الشوف ، الجيش اللبناني ، الذي صار ينظر إليه كصورة ممسوخة للكتائب ، من أن يطأ ارض الشوف . وغني عن البيان القول بأن تشجيعات سوريا المبذولة بسخاء ، من جهة كان لها شأن كبير في استئناف المعارك وأن القادة الإسرائيليين انفسهم من جهة اخرى لم يظهروا على نحو خاص إنهم يريدون ردع ذلك . فبإجلاء جيوشهم فجأة عن الشوف في ايلول / سبتمبر في مدى ست ساعات ، كانوا يخضعون لا شك لاولوية اعتبارات سياسية داخلية ، ولكنهم كانوا كذلك يوافقون على تصرف امين الجميل ، ذلك إنهم لم يكونوا يجهلون أن الجيش اللبناني لم يكن بعد في حالة تمكنه من الهيمنة على هذه المنطقة . واستؤنفت المذابح الفظيعة بين اللبنانيين موقعة ٥٠٢ من القتلى في ايلول / سبتمبر ١٩٨٣ ، مسجلة خسائر افدح كثيراً من الجانب المسيحي . وتفاقمت الهجرة الجماعية من جديد من لاجئين مسيحيين ومسلمين الهاربين من لبنان . وقدر العدد بـ ١٠٠,٠٠٠ .

فما هو مستقبل لبنان ؟ .

إن وقف إطلاق النار المؤقت الذي حدث في ايلول / سبتمبر ١٩٨٣ ترك في مجموعه مشكلة تحديد التوافق الوطني . وإذا بدت سيناريوهات عديدة ممكنة ، غير أنه من البيِّن الواضح أن إبقاء المحافظين الموارنة على رهان تفالوي - ألا وهو رفض اقتسام السلطة مع المسلمين وقوى اخرى « من اليسار » - لا يمكنه أن يقود إلا إلى « حلَّين » : **مواصلة حرب مقنعة دائمة تُباشر** بالاستعانة بالخارج ، أو **الخيار الإنفصالي ، الذي يُفضي إلى الإنكفاء في** « لبنان صغير » مسيحي ، متطابق مع المنطقة الواقعة حالياً تحت هيمنة الكتائب . على أن رفض القوى المسلمة ، المتحدة نسبياً ، العودة إلى الحالة الراهنة السابقة ورغبتها في الحصول على تحديد ميثاق وطني جديد اكثر توازناً يجعلان ذلك الرهان التفالوي باطلاً . وفي منظور ثالث يكون منظور البحث عن تسوية تؤمن **رابطة قائمة على المساواة بين المسيحيين والمسلمين في دولة لا هي مسلمة ولا هي مسيحية ولكنها متعددة الجنسيات والاديان** ، فهل التخلّي عن فكرة « لبنان مسيحي » يمكن أن تحتمله اقلية ما يزال مطبوع في ذاكرتها

الجماعية اكثر من « دير القمر » واحدة ، ورفض حضارة الملّة ؟ فإن خوف المسيحيين الأكبر ، المتجدد الفعالية في مواجهة المد الإسلامي بشكل واقعاً حقيقياً ومن الممكن فهمه . ولكن هناك كذلك ـ وهو ما يعقّد كل شيء ـ تسخير هذا الخوف واستغلاله السياسيين ، المبالغة في الحماس من أجل « الدفاع عن المسيحية » الشرقية ، التي تمدّ عندئذٍ إرادة السيطرة لدى العصبيات المتطرفة الراغبة خاصة بعدم التخلي عن جزء من امتيازاتها ، بحافز نبيل ومشروع . فقد نجح الرئيس فؤاد شهاب (ماروني) ، بعد الحرب الأهلية الاولى عام ١٩٥٨ في إعادة توافق ما ، لأنه إلى جانب حرصه اقصى الحرص على حماية مستقبل المسيحيين السياسي ، لم يحبس نفسه أبداً في ذلك المنطق النضالوي لـ « كل شيء أو لا شيء » . يبقى نموذجاً لهذا الفهم ولهذا الحس من الإعتدال اللذين يحتاجهما لبنان للبقاء .

هوامش الفصل الثامن

(١) عن المستعمرة اليهودية في إليفانتين Elephantine يراجع : Pierre Grelot: Documents araméens d'Egypte, Paris 1972 et A. Dupont-Sommer : **Les Dieux et les Hommes en l'Ile d'Elephantine, près d'Assouan, au temps de l'Empire des Perses**, Comptes rendus de l'academie des Inscriptions et des Belles-Lettres 1978, P. P. 756 - 772.

(٢) Etudes sur Philon d'Alexandrie recensées dans les Studia Philonica, Philo Institute, Chicago, à partir de 1972 - et J. Danielou : Philon d'Alexandrie, Paris 1958 . I. Varsat : **Les Juifs dans l'Egypte grecque et romaine - Aspects sociaux, politiques et institutionnels** . These de Doctorat (1975) Univ. de Paris II - A. J. Buttler : **The arab conquest of Egypt and the laste thirty years of the Roman Dominion** - Oxford, 1978 (2e ed.) حول حقبة الفتح العربي لمصر .

- Claire Preaux : **Le Monde hellénistique, La Grèce et L'Orient** 342 - 146 avant J. C. 2 vol., Paris, 1978 (Collect. : La Nouvelle Clio) Chap. sur l'Hellénisme et les Juifs P: P. 566 - 586 - L. Finkelstein : The **Jews : Their history, culture and religion** 3 éd. New-York, 1960, P. P. 1077 - 1081.

(٣) Walter Fischel : **Jews in the economic and political Life of medieval Islam**, Londres 1937. - M. Franco : **Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman**, Durlacher Paris 1897. - Cecil Roth : **Histoire du peuple Juif**, Stock, Paris, 1980. Maurice Fargeon : **Les Juifs en Egypt**, Barbey, Paris 1938.

(٤) جاك حسون : يهود النيل : لوسيكومور ، باريس ١٩٨١ .

(٥) حول السامريين ، يراجع : André Parrot : **Samarie, capitale du royaume d'Israël**, edit. Neuchâtel, cahiers d'archéologie biblique n° 7, Paris 1955 et G. A. Mayer. Bibliography of the Samaritains edit par Donald Broadrible Leyde 1964.

(٦) من أجل عرض واضح ودقيق لهذه الانشقاقات وهذه البنية يبقى كتاب المرجع هو Pierre Rondot مسيحيو الشرق . مصدر سابق . كذلك انظر مرجعاً أحدث : جان كوربون : كنيسة العرب طبعة سيرف باريس ١٩٧٧ . . .

(٧) لعم مراجعنا عن تاريخ الأقباط القديم هو مريس ، ويس واصف : الممارسات الطقوسية والغذائية عند الأقباط - القاهرة - المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ١٩٧١ .

(٨) عن الطائفة القبطية في القرنين التاسع عشر والعشرين انظر : هنري ليب عيروط : طباع

وعادات الفلاحين باريس ١٩٣٨ ـ كذلك شارل عيساوي Egypt an economic and So-
cial analysis أوكسفورد ١٩٤٧ ـ كذلك بيير روندو : التطور التاريخي لأقباط مصر ،
دفاتر الشرق المعاصر ، باريس ١٩٥٠ .

(٩) ندين بهذه المعلومات حول تعدد الاختيارات السياسية داخل الطائفة القبطية وآفاق الأنباط السياسية الحالية للآنسة سارة واصف المختصة بالأقباط والتي تحضر أطروحة دكتوراه في باريس .

(١٠) حول أصول الطائفة انظر فيليب حتي : وكذلك حوراني .

(١١) راجع بيير روندو في : المؤسسات السياسية في لبنان من الطوائف التقليدية إلى الدولة الحديثة ، معهد دراسات الشرق المعاصر ، باريس ١٩٤٧ ـ ليونار بيندر : سياسات في لبنان ، ج . ويلي ، نيويورك ١٩٦ .

(١٢) عن الكتائب : J. P. Entellis: Pluralism and party transformation in Lebanon : al-Kata'ib, 1936 - 1970, E. J. Brill, Leiden, 1974 - du même auteur : Structural Change and Organization development in the Lebanon Kata'ib Party, in Middle East Journal, Vol. 27, n° 1, hiver 1973, P. P. 21 - 35 .

(١٣) وفقاً لجملة بيير الجميل التي رواها خلف في كتابه عن الكتائب : « بلد فينيقي ، هلليني ، روماني ، صليبي ، مسيحي ، كل ما يراد ولكن ليس بلداً عربياً . . . ، حالما أحياناً كذلك ، إذا لم يجرؤ بعد الكلام ، للمعقل الصهيوني ـ المسيحي ، مستنداً إلى البحر الأبيض المتوسط ضد اندفاعة التدفق العربي الإسلامي » .

(١٤) التحليلات عديدة حول أصول الحرب الأهلية اللبنانية وتطورها . نكتفي بذكر أهمها : S. Accaoui - S. Haddad et M. Saleh - E. P. Haley et Lews Snider - M. Salman Harold Vocke - Elizabeth Picard - Bourgi et Weiss .

(١٥) دافع جورج قرم خاصة عن وجهة النظر هذه في بلقنة الشرق الأدنى بين الأسطورة والواقع ، في الموند دبلوماتيك . . وبول بلطة في حرب الخليج ومستقبل المنطقة . . .

(١٦) البزابيث بيكار دور وتطور الجبهة اللبنانية في الحرب الأهلية في مغرب ـ مشرق .

(١٧) بقرادوني : لبنان بين الأسلمة والتصهين في بانوراما الأخبار . . .

الفصل التاسع

منهج العمل السياسي الأقلي في الدولة الحديثة

إن أول ملاحظة تفرض نفسها في نهاية هذه الدراسة لمجمل الأقليات العرقية - الدينية في الشرق الأدنى هي ملاحظة التنوع الهائل في الميادين التي يعلن فيها عمل هذه الأقليات على الصعيد السياسي . ولسوف نثبت من أن دراسة الموارد والاستراتيجيات المتعلقة بالأقليات والأكثريات تتطلب بالضرورة مقاربات عديدة : إقتراب بالتاريخ (عمق آلاف من الحدث المتعلق بالأقلية في الشرق الأدنى) بالسوسيولوجيا (علم اجتماع) السياسية (تعريف وتحديد مختلف الفئات المتعلقة بالأقليات ، وظائف الأقليات في الأنساق الإجتماعية - السياسية ، الأثر الحاسم لهذه القوى الإجتماعية على الايديولوجيات) ؛ ومن أنها تفرض على حد سواء نظرة على تأثير الـ « عوامل الخارجية » ، الحاسم أحياناً في هذا الميدان . (علاقات دولية) ، كما وأنها تفرض لجوءاً إلى تحليل من نمط الاجتماعي النفسي للإدراكات والتصورات الخاصة بكل جماعة ، الجوهرية جداً لفهم كل علاقة بين أكثرية وأقليات .

ولقد كنا نود إنهاء هذه الدراسة بالتأمل في الإشكاليات التي تقود إليها مختلف أشكال العمل السياسي المتعلق بالأقليات . ولسوف نرى فيما بعد أن نموذجية هذا العمل تنتهي إلى ثلاثة أنماط نوعية من المشاكل : مشكلة وجود وبقاء الدولة الشرق أوسطية ، مشكلة شرعية واستقرار السلطة السياسية ، مشكلة ديناميكية الثقافة السياسية . وهذا التأمل يشكل مساهمة أساسية في « نظرية الأقليات » ، التي ما تزال تنتظر البناء .

١ ـ مسألة شرعية وبقاء الدول المعاصرة :

رأينا من قبل أن لعبة العاملين السياسيين الشرق أوسطيين ، تحت تأثير ظاهرتين مقترنتين ، تفجر الإمبراطورية العثمانية ، والبنية القسرية وغير التوافقية ، تقوضت بعمق رأساً على عقب ، ففي أثناء عدد من العقود رأت الأقليات المحصورة سابقاً كثيراً في فرصها الإستراتيجية بالنسبة لعلاقة قوى غير مؤاتية ونطاق مؤسسيّ ثابت وصارم (نظام الملّة) ، دفعة واحدة يتسع إلى ما لا نهاية مجال الممكنات . فثمة تطلعات جديدة ، كانت محبوسة أو غير معبّر عنها برزت ، متفذة في تجسيد مشروعات سياسية متعلقة بأقليات مخصوصة . ومن الواضح أن عدداً من هذه الطوائف « الأمم » بالمعنى العثماني للعبارة ، المنكفئة فيما مضى في الإمبراطوريات المسلمة ، صارت غداة الحرب العالمية الكبرى الأولى ، تتطلع إلى أن تصبح أمماً بالمعنى العربي للعبارة ، مسلّماً بها بأن تتوكد كل منها في دولة تكون خاصة بها . من هذا الواقع سوف تكون أولى الاختيارات الاستراتيجية المتعلقة بالأقليات وأكثر راديكالية ، هي الانفصالية بمواجهة الدول المتعددة الطوائف الناشئة حديثاً على أنقاض الإمبراطورية العثمانية . الدول ، الأشورية ، الأرمنية ، الكردية أو الشركسية الدولة الدرزية ، العلوية ، المارونية . المسيحية ، مساوية لأحلام متعلقة بالأقليات بعضها عرف بداية للتحقيق جميعها بتشجيع من الوعود أو بدعم من الدول الغربية . ولكن إنشاء دول متعددة الطوائف واتحادية وتوطيدها سوف يجعلها غير منتجة في الواقع . وكان هذا الاختيار الانفصالي حقيقة نشاطه الأشد في الساعة المباركة حيث كانت التقسيمات وإعادة تجميع المقاطعات ، المنفذة عبر التلمسات والتجارب والتراجعات من قبل الدول الكبرى تعزز جميع الآمال القومية ـ الطائفية . وكم من المآسي المفجعة الحادثة هنا وهناك جراء التخلي عن أقليات انفصالية متهمة بالتواطؤ مع القوى المنتدبة لدول لها منهجها القومي الخاص . ولكن خيبات الأمل الناجمة عن عدول الدول عن وعودها لم تكن من نصيب الأقليات وحدها ، الحق يقال إن تقسيمات الأقاليم المفروضة أساءت تقريباً جميع الناس ، إذ أن قسماً كبيراً من جماعة الأكثرية العربية ـ السنية قدر

مرشحه كذلك بأنه خيّب آماله وغرر به بتقسيم الشرق الأدنى إلى عدة دول في وقت ومكان الوعد البريطاني لتكوين مملكة عربية كبيرة متحدة . فالدول العربية الشرق أوسطية الجديدة وجدت نفسها إذن من جديد مرمى لتنازع مزدوج يُمارس من جهة باسم الكيانات الطائفية الانفصالية ومن جهة أخرى باسم « أمة » عربية أوسع . وبالتالي ثمة مشروعان يفضحان « الطابع الاصطناعي » واللاشرعية في الدولة ، يمزقانها بين خطر التجزئة وخطر الاتحاد في كيانات أوسع . والمعروف أن مشروع وحدة البلدان العربية على الرغم من إخفاقات عديدة في محاولات التوحيد لم يكف أبداً عن التسلط على عدد من الحركات السياسية العربية .

فماذا يبقى في المقابل في الثمانينات وفي البلدان العربية من المشاريع القديمة الانفصالية المتعلقة بالأقليات ؟ الشيء القليل في الحقيقة فيما عدا لبنان مقسم رسمياً ، ولكنه مع ذلك باق ، ونزعة انضمامية كردية تنهض من رمادها لأدنى إشارة ضعف في السلطات المركزية (إيران ، عراق ، تركيا) . أما المشروع القومي الأرمني الذي من الظاهر أنه يسترد اليوم نشاطه فإنه يشكل من جهته حالة على حدة لأنه لا يهدد تمامية الدول العربية أكثر من أنه يعترض على شرعيتها .

فهل هذا يعني أن الإنفجار المتعلق بالأقلية الذي عاد إلى الإنطلاق انطلاقاً من الستينات (ثورة أكراد العراق المسلحة) ، المضخمة طوال سنيّ السبعينات (حروب أهلية في لبنان وفي سوريا وفي اليمن) لكي تبلغ الذروة بعد عام ١٩٧٩ في اليقظة والإهاجة الشيعيين المعززتين لعدوى الثورة الإسلامية الإيرانية ، لا يهدد تمامية الدول البنيوية ؟ هذا ما نفكر فيه فعلاً . بالتأكيد إن الحدث المتعلق بالأقلية يظهر محمّلاً بإمكانيات نزاعية هامة دائمة . يمكنها أن تكون عامل فقدان الاستقرار للأنظمة ، التي يجعلها معرضة للعطب الدعم - غير المنزه عن الغرض - الذي تجده الأقليات عند الاقتضاء لدى القوى الخارجية ، لكن هذه التربة الشرق أوسطية المنفسخة بعمق وفقاً لأصول قوى عرقية ودينية تتضح بأنها جد بعيدة عن « البلقنة » ، أعني عن التفتت إلى دول عربية أحادية الطائفة ، يرتقبها بعض المتنبئون .

يبدو لنا أن هبوط مصداقية معظم الفرضيات الانفصالية ناتج عن معطيات

عديدة : قبل كل شيء، الأهمية الهائلة للطاقة العسكرية التي راكمتها الدول فجعلتها جديرة حتى في ظروف تكاد أن تكون غير ملائمة ، لإخماد المحاولات الانفصالية . ولقد أثارت هذه المحاولات قمعاً بالغ القسوة وكثيفاً بقدر إدراك الدول لها على أنها عمليات من جانب الأقليات رامية للإستئثار بموارد حيوية للدولة . وهذه هي حالة الكردستان العراقي والخوزستان الإيراني (وخوزستان هذه يسكنها مليونان من العرب تقريباً) ، وهما منطقتان من أغنى مناطق البترول. وتداركاً لفقدان مناطق على هذا القدر من الحيوية فإن الدول تكون مستعدة لزج جميع قواها في المعركة . فإن استعداد إيران المنهارة القوى ظاهرياً غداة ثورة الخميني . لاحتواء اضطرابات كردستان (ساناناداج) من دون أن تمنح أدنى بداية إرضاء لمطالب الأكراد في الحكم الذاتي ، وقدرتها التي لا تقل إثارة للدهشة . على تحجيم آثار كفاح العرب في خوزستان من أجل الحكم الذاتي (جبهة تحرير الأهواز) وعلى استدراك انضمامها إلى الجيش العراقي في بدايات الحرب الإيرانية ـ العراقية الأولى بترحيل مكثف للسكان العرب من مراكز المدن مثل خورمشاه كل ذلك يشهد على هذا العزم من جانب الدول على ألا تتخلى عن شبر من الأرض .

إن مصداقية الفرضية الانفصالية قد أضرت كذلك بفعل أنه، فيما عدا تمسك الدول بهذه المناطق الغنية جداً ، التي سبق أن ذكرناها ، كتمسكها بحدقات عيونها ، فإن الصعوبة تبدو كبيرة في إنشاء دول تكون قابلة للحياة اقتصادياً من أجل أقليات أخرى . فكيف يمكن تأمين البقاء الاقتصادي لدولة علوية أو دولة درزية مثلاً ، متمركزتين كل منهما في الجبل الذي يحمل اسمها ؟ حتى لبنان الصغير الماروني ـ المسيحي، البالغ النمو اقتصادياً في ميدان القطاع الثالث ـ (التجارة والخدمات والتأمينات) ـ فإنه يثير ـ كدولة ـ على هذا الصعيد كثيراً من الشكوكية بسبب العلاقات الوثيقة إلى أبعد الحدود المتبادلة بينها وبين الجوار والتي توحد اقتصادها باقتصاد ما وراءها من بلدان الإقليم العربي ـ المسلم .

وتأصل الأقليات نفسه ، يشكل عقبة ، المورد ، الجوهري بالنسبة لأقلية قومية ، الذي تجسده أرض إقليم تكون فيها أكثرية ومتجمعة في كتلة متماسكة غالبة مغيّبة عنها أقليات عديدة . وفيما عدا عدد من المناطق المنعزلة بأعالي الجبل ، إن الأقاليم المتجانسة تماماً من وجهة النظر العرقية أو الدينية ، هي غير موجودة ، وسياسات ترحيل الأقليات وتفريقها التي لجأت إليها السلطات في عصور مختلفة قد زادت كذلك هذا العجز . ففي كل مكان ، على مستوى المدن والقرى نجد الأكثرية والأقليات ـ متشابكة فيما بينها بصورة لا يمكن حلها . وحالة الجبل اللبناني متميزة ، ولكن كذلك حالة بلاد العلويين وجبل الدروز وجنوب كردستان العراقي والإيراني . من هذا الواقع ، فإن تعيين الحدود تبعاً لأصول عرقية أو دينية بقصد إنشاء دول منفصلة ، سوف يستتبع بالضرورة . إما خلق أقليات جديدة في المكان (بقايا الأكثرية القديمة أو أقليات أخرى محلية ، الأمر الذي لا يكون من شأنه إلا خلق مشكلة جديدة متعلقة بأقلية) . وإما ترحيلات رهيبة من السكان ، سواء على مستوى أصغر القرى أم المراكز المدينية . ولا بد من الإشارة هنا إلى أن وجهاً من الملامح الجمالية للمأساة الأرمنية يكمن على نحو دقيق في « نجاح » السياسة التركية بإجلاء الأرمن عن مناطق أرمينيا حيث كانوا فيما مضى يشكلون أكثريات ، وهو الأمر الذي يفقد ، على الصعيد القانوني ، القومية الأرمنية من اللجوء إلى حجة حق الشعوب في تقرير مصيرها على الأرض التي تشغلها بالفعل . فعدم وجود حق دولي لا يكون في وسعه بالطبع إلا أن يشجع سياسات ترحيل وتفريق الأقليات .

وثمة عنصر آخر يضعف من قوة الاختيار الانفصالي : ألا وهو تغاير المواقف السياسية داخل كل طائفة الذي لم يفت دراستنا هذه الإشارة إليه . فللأقلية العرقية أو الدينية مستويات مختلفة من الانتماء . تترجم تحولاتها بمروحة جد مميّزة من المواقف بإزاء مشكلة الاندماج بالأكثرية . بين التابعين للأقليات الراغبين في أن يلعبوا لعبة الإندماج والتمثّل والذين يناضلون في التيار العروبي ، إن المشايعين لإندماج تحت سمة التحول (وطنيات محلية) وأصحاب الإنفصالية فإن الإمكانيات التنازعية تكون هامة . إن تحليل المشكلة

الكردية يكون على نحو خاص كثير المعاني في هذا الصدد ، ولكن معظم الطوائف المتعلقة بالأقليات تقدم على حد سواء التغاير نفسه فهي مزودة خاصة بهدب مشَعَّع مهضوم يعارض ، أحياناً بحدة ، للإتجاهات النابذة لدى المماثلين لها . فعلاقة الأفراد بالعرق أو بالهوية الدينية تكون إذن بعيدة عن أن تكون متسقة داخل نفس الطائفة ، والقبول المحتمل لعبور إلى زعامة وإلى سيادة ذات قاعدة طائفية تختلف حسب المقتضى .

لما وقد فقدت الفرضية الإنفصالية ، في معظم حالاتها ، كثيراً من مصداقيتها ، فإن انزلاقاً جرى نحو اختيارات الاستبدال صارت تتضح عبرها بعض التطلعات السياسية الخاصة بالعناصر المتعلقة بالأقليات . ومن المفارقة أن الأقليات العرقية ـ الدينية تمثل اليوم أصلب المؤيدين لهذه الدول العربية التي أُنشئت على أنقاض أحلامها لأنها ترى في هذه البُنى ، إذا ما استبعدت ذات مرة ، أفضل حاجز في وجه أمواج الوحدة العربية التي تدفع من الداخل أو من الخارج إلى إنشاء الإتحادات العربية الأوسع . حتى العناصر الأقلية التي تعترض على الشكل الإتحادي للدولة وتكون على حدود الإنفصالية كالزعماء الأكراد العراقيين وهم في حالة العصيان ، قد حرصوا دائماً على المعارضة سياسياً على انصهار الدولة بمثيلاتها أو جاراتها العربيات . فالواقعية في هذا الميدان كانت تقودهم في الحقيقة إلى اعتبار أن حفظ الدولة (العراقية ـ في هذه الحالة) يشكل وجهاً أساسياً من دفاعهم الطوائفي (الحفاظ على وزنهم النسبي) ، وجه لا ينبغي لميولهم النابذة ، الموضح عنها في الانتفاضة المسلحة ، أن تقودهم إلى التغاضي عنها . فوجهة نظر كهذه قد ميزت بالأحرى الأقليات التي ما تزال تتخلى بوضوح أكثر عن الاستراتيجية الانفصالية ، وليس في وسع هذه الوجهة نظراً مع ذلك أن تؤخذ كإشارة على محو للولاء الأولي للطائفة الجنسية أو الدينية لصالح الولاء للدولة ؛ تماماً على العكس فإن ذلك الولاء يدوم على أشد ما يمكن من الحيوية مع عثوره في وجود الدولة على ترجمة (جزئية) لحاجاته ، متكيّفة مع الأوضاع الجديدة . الدولة ـ الأقل شراً ، الدولة ـ الملجأ ضد الخطر الإتحادي للجامعة العروبية ، تجد هكذا شكلاً من

الشرعية مبنية على مواقف أقلية بالغة الإزدواجية .

في منظور الأقليات لا تباشر تلك الدول فحسب هذه الوظيفة البنيوية من الحماية والدفاع ضد الإنتشار في مدى جغرافي عربي ـ مسلم موسع ؛ إنها تشكل كذلك ركائز للولاء ، وتمدّ برموز من المماثلة جديرة ، في أعين العديد من الأقليات ، على نحو ما رأينا في الفصل الثامن ، بألاّ تكون مجرد ترجمة لهوية الأكثرية ، العربية ـ السنية . فإن مشكلة هوية الدولة هي في الحقيقة في مركز الجدل حول شرعيتها . هل ستكون هوية الدولة أولوياً ، هي هوية الجماعة الأكثرية ، أعني عربية ومسلمة ، او أنها ستجد سندها في رمز يسمو على الطوائف ، في واحد من تلك « الجسور عبر الطائفية » التي أطلقنا عليها كذلك هوية التسوية» ، التوفيقية: المصرية ، اللبنانية ، الأردنية ، العراقية ، إلخ .

فمن المتفق عليه عموماً الإعتراف بأن وضع الأقليات ، بغض النظر عن جميع العوامل الأخرى ، يكون أكثر راحة نسبياً في الدول ذات الهوية المتجاوزة لهويات مختلف عناصرها العرقية والدينية ـ حالة الدول الغربية التي يقال عنها الدول الحديثة ـ وتكون أقل من ذلك كثيراً عندما تتطابق هوية الدولة رسمياً مع هوية الجماعة العرقية أو الدينية الأكثرية . وهذه الفرضية الأخيرة تتحقق تماماً في حالة معظم دول الشرق الأدنى ، العربية وغير العربية . ذلك أن أهمية الرموز المتيحة لمماثلة المحكومين للحكم هي تماماً كالوجود الوحيد لهوية للدولة التي لا يكون في وسع بعض الأقليات ، على الصعيد العاطفي المشاركة فيها ، تميل إلى أن تكون في إدراك هذه الأقليات ، كأنما هي مصدر للنبذ ، للتهميش ولإنقاص المنزلة القانونية (وجود مواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة . . .) . حتى لو اعترف لهم رسمياً بحقوق متساوية تساوياً دقيقاً فضلاً عن ذلك ، وهذه هي على وجه العموم الحالة في البلدان العربية ، فإن الأقليات العرقية والدينية لا ينبغها إلا أن تحس بمرارة الرباط الوثيق بين هوية الدولة وهوية عرق أو طائفة دينية خاصة (أكثرية أم لا) . فإن هوية الدولة تكون مدركة عندئذ كأنما هي لا تملأ وظيفتها في الربط تجاه الجميع ولكنها متضمنة درجة ما من الإستبعاد تجاه البعض . وعليه يلوح بعيد الإحتمال جداً ، في هذا الشرق الأدنى حيث ما تزال

جماعات الأكثريات تتموضع في طور مرتفع عن قوميتها ، أن تتخلى عن الجماعات نفسها عن فكرة دولة تكون ، مسبقاً ، دالة على شكلها الخاص . أما ما يتعلق بـ « هويات التسويات » التي إذا ما نظر إليها من الخارج ، يمكنها أن تبدو كحلّ مقبول من الجميع ، فإنها ليست كذلك البتة من منظور الجماعات الأكثرية التي لا ترى فيها حداً وسطاً ، حلاً توفيقياً وإنما وسيلة للهجوم عليها ، مجرد تعبير عن الأقلية معدّ لمعارضة العروبة والمراوغة في تأكيدها . إنها لتبدو حاجة قصوى بالنسبة للأكثريات ، تلك الحاجة إلى النرجسية المكونة لفرض هويتها ، لفرض بصمتها على المجتمع ، للعمل بحيث تتضح القومية ـ العرقية وتتأكد بتمامها في دولة تريد أن تكون « دولتها » بلا تحفظ . حتى في لبنان ، حيث أن هوية الدولة « اللبنانية » كانت رسمياً قد عرِّفت بأنها رمز لتعدد ـ عرقي وعبر طائفي ، وفي حقيقة الأمر أن انزلاقاً قد تمَّ حدوثه وهو أن مفهوم اللبنانية قد أخذ يتطابق أكثر فأكثر ، في جميع الأذهان مع مفهوم « المارونية » (أنظر الفصل الثامن الفقرة الخامسة) . وكانت المعارضة المسلمة اللبنانية ، المتمسكة كذلك برمز اللبنانية هذا ، ولكن في النطاق الذي كان فيه حقيقة متعدد العرقيات وعبر الطائفيات تريد أن توقف التطور الذي يُفرغه تدريجياً من هذا المحتوى عبر الطائفيات . ومن هنا ، إنطلاقاً من هذا الهدف طلبت في مؤتمر المصالحة الوطنية في جنيف (تشرين أول ـ تشرين ثاني / أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٨٣) بأن يؤكد من جديد على الهوية العربية للبنان (وحصلت على ما أرادت) : لا من أجل معارضة لبنانيَّة لبنان أو رفضها أو إنكارها ، ولكن لمنع استحواذ الطائفة المارونية وحدها على هذا الرمز . فإن هذه الصلة غير المتضادة بين عروبة ولبنانية هي مسلمة خاصة تماماً بلبنان ، الولاء شبه الإجماعي للرمز عبر الطائفي (اللبنانية) بإعتباره إنعكاس للإعتراف بطابع هذا النظام الوحيد من التعايش بين الطوائف . وسوف يلاحظ ، في الحقيقة أنه حتى دعاة الوحدة العربية من اللبنانيين يظهرون متمسكين نسبياً ببقائه ونادراً ما ينادون بذوبانه في دول أخرى . ويبقى أن هذا التصور للبنانية بالغ الغموض يتجاذبه قطبان يسعى إلى شده إلى أحدهما كل من أبطال النّزاع اللبناني : نحو المارونية أو نحو

العروبة ، وهو ما يشير أوضح إشارة إلى أي حد تكون محتويات الرموز إنعكاساً للخصومات السياسية .

ومهما يكن من الأمر فإنه يبدو من الصعب جداً على قومية وهي في طورها الصاعد أن تتحالف مع قومية عرقية لجماعات أقلية وأن تتخلى عن فرض هويتها الخاصة على دولة وعلى مجتمع لكي تتدبر ترجسية الطوائف الأخرى . ذلك أن القومية قد باشرت تحت تأثير عناصر أقلية من جهة أخرى ، للإتفاق على هذه العروبة ، في جزء من عملها ، في محاولة إعادة تعريف هوية الأكثرية (العروبة) التي تنفتح بها على جميع الأقليات الراغبة بالإندماج . وسوف نرى فيما يلي آثار وحدود هذه الإستراتيجية لنمط خاص الذي يفسر بأسس الثقافة السياسية العربية .

١ - إنقسام غير متساو للسلطة وعدم إستقرار الأنظمة السياسية : نحو نزع الإستقرار :

إن قصور الوظيفة الرمزية في التجمع ، تنفيذ ، كما رأينا ، إلى تهميش دقيق وليس رسمياً للأقليات التي تحسّ بأن المهمة المنوطة بها الدولة كأنما هي غريبة عن أهدافها الخاصة من التعبير والتأكيد الطائفتين . وبكلمة ، بسبب هوية الدولة ، وحتى إذا كانت تنعم فضلاً عن ذلك بمساواة كاملة في الحقوق بل وحتى في الإمتيازات الاقتصادية ، فإن عدداً من الطوائف غير العربية وغير المسلمة على وجه العموم يمكنها أن تصادف عقبة في إندماجها السياسي . والظاهرة تتفاقم عندما لا يكون الإستبعاد رمزياً فحسب ولكن يترادف بتقسيم ظالم للسلطة ولوجود الأشكال الاقتصادية من المحاباة . وهذا هو ما كانت عليه زمناً طويلاً ، في بلدان عربية شتى حالة عدد من الطوائف المسلمة غير السنّية (شيعية ، علوية ، درزية ، يزيدية .. إلخ) ، المستبعدة من السلطة والمحرومة على المستوى الاقتصادي . وينجم عن دراسة هذه الأقليات أن مطالبتهم كجماعة ذات حالة خاصة (دفاع عن مصالح الطائفة العرقية - الدينية) ومطالبتهم « كطبقة » (الكفاح من أجل وضع إقتصادي أفضل) بدلاً من أن تتنافيا فإنهما ترافقتا بحيث جنحت الواحدة ، في العصر

الحديث ، إلى أن تتضح بواسطة الأخرى والعكس بالعكس وفقاً للمواقف الطوائفية . وقد رأينا ، في دراستنا للشيعة اللبنانية خاصة كيف أمست الإيديولوجية الدينية اللغة المفضلة للمطاليات الطبقية والسلطوية ، ذلك إنها تقدم بديلاً لعدم وجود أو عدم ملاءمة أشكال إيديولوجية أخرى . فإن خاصية جميع أشكال الهيجان الشيعي الحالية التكاثفية الشديدة قد إشتهرت في الجوم بالثورة الإسلامية الإيرانية نفسها مع أنه لم يكن المقصود في إيران ظاهرة أقلية . وقد أفاد التحفيز الديني ، في النطاق الإيراني (فرض حكومة إسلامية) في الإيصال إلى تحفيز « طبقي » (الحد من التباينات الاقتصادية التي فاقمها النمو) كما أفاد في شكل من الدفاع القومي والثقافي (الرد على « التحدي » الغربي والإنكفاء على قيم إسلامية ، تنهض على أنها أكثر ديموقراطية ، أكثر مدعاة للمساواة ، بل وأكثر « تقدمية » من الأفكار المستجلبة من الخارج) . في هذا الإطار تمكنت الإيديولوجية الدينية المستبطنة بعمق من خلال التطبيق الطفولي والمحرف للإشتراكية ، من تلافي غياب إيديولوجية سياسية أخرى رافضة ، قومية وغير علمانية . ومن المعروف أن هذه الثورة الإيرانية نشطت كثيراً المعارضين الشيعيين الأقلية في البلدان العربية ، مقدمة لطوائف لبنان والعراق وبلدان الخليج ، عنصراً كان ينقصها حتى ذلك الحين (على عكس أقليات أخرى): الإحساس بأنها صارت تملك من الآن فصاعداً ، في إيران ، دولة « لها » ، دولة انتصرت فيها الشيعة ، دولة لم يكن فيها قادتها الدينيّون المتعصبون مستعدين فحسب لدعم مطالبة الشيعة في كل منطقة ولكنهم يرون في الأقليات الشيعية المعتمدة لنشر الثورة الإسلامية . ففي ذهن القادة الإيرانيين أنه لا بد لنشاط هذه الطوائف الشيعية الأقلية من أن يتوجه نحو قلب النظام القائم ، بقصد الـ « عودة » إلى نظام إسلامي مثالي ، متّصف بسيادة الشريعة القرآنية وحدها . حتى ليرتسم في خلفيتها الهدف الأبعد لإعادة خلافة تفرض على جميع بلدان الشرق الأدنى سلطتها القضائية الزمنية والدينية . والأمر يحتاج إلى كثير للبيان بأن مجموع شيعة البلدان العربية إنخرطوا في وجهة نظر القادة الإيرانيين هذه . ذلك أن الطوائف الشيعية ولا سيما شيعة العراق ، ليست ، كما

زلبنا ، أحادية المحبة ، أحادية الولاء ، بالنظر إلى أن عدداً من خطوط الإنفتاح العرقي يتجاذبها . فإن إقامة إمبراطورية شيعية أو حتى أنظمة إسلامية ، يهيمن فيها الشيعة ، باسم الدين ، في البلدان العربية ، تبدو حتى في عيون بعض الشيعة أنفسهم ، طوباوية . ولا ينبغي في الواقع إستخلاص نتائج متسرعة من إستلام العلويين في سوريا للسلطة . لقد فازوا بالسلطة وحكموا بالإستناد إلى شرعية من النمط القومي (وحدة عربية) واشتراكية (في الأصل) وبخاصة لا سند لها من شرعية دينية فضلاً عن الأقلية ، وهو بعد لا يمكنه إلا أن يعمل في إثارة السخط عليهم وهم يسعون ، متعمدين إلى أبعد حد ، لإخفاء ذلك . (أنظر الفصل الخامس) . ومن هنا لجوء الفئوية العلوية إبتداء إلى خطاب متعلق بالأكثرية (وحدة البلاد العربية) و بلا « طبقة » (الإشتراكية) ، مميّزة بخاصة ، الإشتراكية التي تخدم على أفضل وجه ، مصالح طائفة ريفية فقيرة ومستعبدة غالباً . وهي ظاهرة تدل على أن العلاقة بين مطالبة « طبقية » ، ومطالبة جماعة ذات وضع خاص تعمل في إتجاهين ، كل منهما يستطيع أن يؤدي مهمة لغة الآخر المتميزة . وعلى هذا النحو تقدم تربة الشرق الأدنى تكذيباً لنظريات التحديث التي تتنبأ بإنحدار الواقع الأقلي (الإعفاء في السياسة على آثار الإنفساخات العرقية ـ الطائفية) لصالح التناقضات الطبقية في المجتمعات الآخذة في التقدم نحو التحديث .

ويلوح لنا ، في ختام هذه الدراسة ، أن تقديم الفكرة المعكوسة أكثر معقولية ، وهي أن التحديث قمين بالإفضاء إلى زيادة أهمية المتضادات العرقية ـ الدينية في نفس الوقت الذي تنشط فيه الطبقات الاجتماعية . وقد دللت الفصول السابقة كيف أن التشرب التفاضلي للـ « حداثة » (التغريب النسبي لبعض الفئات الاجتماعية) ساهم في تعميق الفوارق بين الطوائف العرقية ـ الدينية وفي جعل مشكلة الأقلية حادة أكثر . بعض الأقليات الواقعة « على حد » التغريب ، القائمة تقريباً ، في عصور مختلفة بدور الوصل بين الغرب والشرق كالأقباط والموارنة وعدد من الطوائف اليهودية ، آل بها الأمر ، جزئياً إلى الإندماج أمام التحدي « الغرب الثقافي بل وحتى إمبرياليته السياسية والاقتصادية . وجعل منها

هذا التغرب النسبي بالإشتراك مع عناصر أخرى (مزايا إقتصادية) عرضة واضحة لغضب الجماهير العربية المسلمة . ويلوح لنا أن ظاهرة التغير الثقافي نفسها (والمتضادات الناجمة عنها) لعبت فيما بعد انطلاقاً من السبعينات دورها بين النخب السياسية العربية السنية التي راحت تتغرب تدريجياً ، وأحياناً تنتمي إلى العصرية ، والطوائف الشيعية ، الأكثر إنطواءاً على نفسها ، والتي مسّها التغريب فحسب في بعض أطرافها المنقوصة . هذه النخب ، التي كانت مؤمنة على وجه العموم ، لكنها لا تؤدي واجباتها الدينية ، كثيراً ما وصمتها الجماهير بالإلحاد بسبب من سلوكها مسلك الغرب في الحياة ، المعتبر استفزازياً من وجهة النظر المسلمة (التردد على السينما حيث تعرض أفلام غربية يقدر بأنها « فاسقة » إباحية ، وعلى أماكن الرقص والنوادي حيث يظهر الاختلاط بين الجنسين أكثر حرية . . إلخ) ، من منظار الفكرة القائلة : إنه « من أجل السلوك على هذا النحو لا بد للمرء حقيقة من أن يكون ملحداً » . فالتغريبوية على نحو ما تتلقاها وتدركها الجماهير والطوائف الشيعية بخاصة ، تتضمن ذلك الجانب من الاستفزاز يضاف إليه الإدانة التي ينطوي عليها التمسك الشرقي بالقديم وبقيمه الروحية . فإنها ، إذ تترشح وتبثها النخب الشرق أوسطية ، تبدو ، في الواقع ، حاملة لمعايير مادية صرف لتقديم القيمة الإنسانية (مثل طريقة الحياة ، أنماط الإستهلاك ، الفخفخة فيما يسمى بالإستهلاك ، إلخ) . التي تنقض كلية من شأن العناصر المنتمية إلى هذه الفئات الاجتماعية البائسة التي ليس في مقدورها الحصول على « الطرائق » الغربية . ولئن كان نزاع الثقافات يصبح بالغ الحدة ومثيراً للقلق فذلك لأن هذه الطوائف المحرومة تحس به كهداية إلى ما يؤسس شعورها بالقيمة الخاصة ، إلى تقديرها لذاتها . ولا بد من مراجعة خطب آية الله الخميني لقراءة اللازمة التالية بين سطورها : « نحن بإسلامنا أفضل حالاً كثيراً » ، من الغرب « إننا نحقق كل ما يوعد به هذا الغرب ، الحرية والمساواة وتنمية الإنسان » ، والإغراء عظيم ، في الواقع - لزيادة قيمة الهوية الدينية لمكافحة انقاص الذات بثقافة أخرى .

إن وجود معارضة شيعية متطرفة ، بالغة الأوج ، غالباً ما تكون منظمة في حركات سرية متلهفة على انتزاع الإستقرار أو على الإطاحة بالأنظمة العربية السنية بالعمل الإرهابي ، قاد الحكومات إلى الأخذ بمزيد من الإعتبار مطالب طوائف الشيعة الطفيفة (عمل من نمط « اللوبي ») . وتهدئة للشيعة غير المتطرفين الذين ما يزال في الوسع استمالتهم ، راحت أكثر من حكومة تدرج ويداً من العناصر الشيعية في الفرق الحكومية ودوائرها العليا (يظهر هذا واضحاً خاصة في العراق) . وأكثر من ذلك راح بعض القادة العرب يزاودون في الإسلام ، لئلا يتعرضون لنقد التماميين الذين يسعون إلى كشف « إلحاد » القادة هنا ، وإلى « أخلاقهم المنحلّة » هناك ، ومسلكهم « المخالف للقرآن » . من هنا ذلك التشدد المحقق في بلدان الخليج ولا سيما في العربية السعودية المتعلقة بتطبيق الشريعة القرآنية ومحرماتها (تحريم الكحول ، الفصل بين الجنسين والتزمت الظاهر في الأخلاق ، إلخ) . ومن هنا كذلك ذلك الإعتبار المتزايد المشاهد للنخبة من رجال الدين (عطايا في الجوامع وصروح دينية أخرى ، إلخ) والإبراز المقصود والمباهاة في المظاهر الدينية بالتدين المفرط من جانب المسؤولين السياسيين على جميع المستويات حتى في الأنظمة التي يقال إنها « إشتراكية » . فجميع هذه الإجراءات المتخذة كنظام للدفاع في وجه الموجة الشيعية الرافضة ، من شأنها أن « تضخم » على نحو ظاهر من أهمية « اليقظة » في الإسلام في البلدان العربية ، مساهمةً في مفاقمة القلق لدى الطوائف المسيحية المحلية وإلى التزوير بعض الشيء ، في الغرب ، في تقدير الظاهرة .

من دون أن نبخس من قيمة الحمية والأثر السياسي الحاسم لإندفاعة الحمى الإسلامية المتحققة منذ سنوات في الشرق الأدنى العربي ، فلا بد لنا كذلك من أن لا نتغاضى عن أنها تدرج جانباً عريضاً من الحساب السياسي ومن الذعر المفاجىء العنيف في نفوس القادة (الموغلين) في التغرب أو العصريين ، في مواجهة تحدي الإسلام الشعبي .

٣ ـ أقليات وأنشطة ثقافية :

أشرنا في الفصل الثاني إلى مساهمة العناصر الأقلية (أهل الكتاب وغير العرب المستعربين) في إعداد وإزدهار الحضارة العربية ـ الإسلامية الكلاسيكية ، وهو الفصل الذي يعالج الأوجه التكاملية لهذه الحضارة بقدر ما يعالج تكيس هذه الأقليات الدائم . وفي العصر الحالي لا تزال الأقليات المختلفة مصدر الأنشطة هامة مؤثرة بخاصة في الثقافة السياسية التي تهمنا هنا خاصة . ففيما وراء المظاهر الإنفصالية ، النابذة والإستراتيجيات من النمط النضالوي (إقتسام السلطة أو إخضاعها) ، سالفة الذكر ، فإن مختلف الأقليات تعدّل عملها السياسي تبعاً لحاجاتها ولتطلعاتها الخاصة وإشكالية الأقلية التي تحاول هذه الضروب من العمل السياسي أن توفر لها إجابة تحلل بيانياً كما يلي :

ـ تأييد « الفارق » : سعي الأقليات الرامي إلى صيانة هويتها أو الدفاع عنها . وهذه هي النقطة الأكثر قابلية للتغير من فرد إلى آخر ، حسبما يكون موضعه ذاتياً في الطائفة « المتكيِّسة » بدقة ، أو يكون إختار إستراتيجية إندماجية زائد تمثلية .

ـ الكفاح ضد الإستبعاد وضد التهميش أعني سعي للإندماج بالدولة وإلى إمكانيات الإنضمام إلى مشروعاتها وإلى « مهمتها » .

ـ الكفاح ضد التفاوت الناجم عن إستمرار بعض القيم الاجتماعية في البقاء . المقصود معركة ، حاضرة دائماً في كل مجتمع حيث توجد عناصر أقلية ، ضد التفاوت ويخص القيمة اللذين يكون في وسعهما التأثير على تلك العناصر سواء على صعيد الحالة السياسية أم الحظوة الاجتماعية وإحترام الذات ، حتى عندما يكون معترف لهذه العناصر رسمياً بالمساواة المطلقة في الحقوق . وهذه هي بخاصة حالة المجتمعات العربية المسلمة في الشرق الأدنى .

المعركة من أجل الهوية : جدول من الاستراتيجيات المميّزة :
تلك النماذج الثلاثة من البحث قادت أقليات مختلفة إلى ممارسة عمل يتيح رموزاً سياسية قائمة وعرض ركائز جديدة لتحقيق الذاتية والولاء . وقد رأينا شطراً هائلاً من العمل المتعلق بالأقلية حول الثقافة السياسية قام على بذل الجهد حول الهوية . حول هوية الدول قبل كل شيء ، لتجنب اقتصار تطابقها مع هوية جماعة الأكثرية وحدها ، عاملة على تهميش الأقليات . إنها هويات سياسية ناجمة عن تخطيط الحدود بين الدول والمرتبطة بالدفاع عن وطنية محلية (العراقية ، الأردنية ، اللبنانية ، المصرية إلخ) هي التي جرى إبرازها . ولكن كان هناك أيضاً افتراض هوية قومية ـ عرقية ذات سلالة اسطورية (حقيقية أو مفترضة) « كالسوريوية » (المدافع عنها من حزب الشعب السوري P.P.S) ، المرتبطة بالفينيقيين القدماء ، مؤدية لمهمة « هوية للتسوية » ، هو « جسر بين الطوائف » ، أقل كثير من أن تكون « هوية المقابل » الهوية المضادة ، بالنسبة للواقع العربي الذي تشد التعقيد عليه . ونحن نعرف ردود فعل الاعتراضات العنيفة أحياناً التي أثارتها لدى العرب ـ السنة الأكثرية الذين كانوا يتصورونها كمفهوم منافس للعروبة ، يرمي إلى إجلاء مفهوم العروبة وتعبيرها النضالي العرباوي . كذلك يُستشف من ثنايا جميع تلك المساعي الرامية إلى إعادة مسألة ، إعادة تحديد شخصية الدولة أو الأمة المحققة باللجوء إلى هذه المفاهيم التركيبية ، وخاصة إلغاء رمزي للواقع الأقلي ، محاولة لحل ايديولوجية بين حلول أخرى لمشكلة اندماج الأقليات . ومن جهة أخرى لم تكن البلدان العربية الوحيدة التي سجلت هذا النمط من الظواهر : فإسرائيل حيث تطرح مشكلة إدماج شائكة للأقليات (عرب ، دروز ، شركس ، سامريين) بالدولة ، راهنت دائماً في هذا الميدان على مفهوم الإسرائيلوية (الإرتباط بالقومية الإسرائيلية) الذي يقدم للمرء مزيّة أن يكون مندرجاً ، تاليفياً ، ولكن كذلك للمرء بأن يكون مجرداً من البعد العرقي (وإلا ، ضمنياً ، بعد الإرتباط باليهودية كما تريده الإيديولوجية الصهيونية)؛ كذلك رأينا إلى جانب مفهوم الإسرائيلوية هنا ، ظهور اقتراح هوية « كنعانية » الذي سوف يكون من شأنه عند الإقتضاء

الإشتمال على الأكثرية والأقليات بإسم الهوية العرقية نفسها (إذن أن يكون أقل اقتصاراً من اليهودية بالنسبة للاقليات غير اليهودية) ، هوية عرقية ، بالإضافة إلى تلك الخاصية التقييمية بالغة الثمن في الشرق الادنى كله : عمق تاريخي ، اسطورة ترجع إلى آلاف السنين (كما « السوريوية » إلا أن انعدام الحماس لدى الاقليات المعنية لهذا المفهوم الجديد وقوة الصهيونية على حد سواء ، استبعداه تماماً . وعلى كل حال فإن الحضور الكلي لهذه المساعي يشهد على حدة الجدل حول الهوية (بيد أن كلمة « معركة » من أجل الهوية أكثر ملاءمة ...) والرابطة الوثيقة ، التي تكاد أن تكون محتومة على هذا الصعيد من الشرق الادنى ، بين الواقع العرقي والواقع القومي والواقع الدولة .

في المجتمعات العربية ـ الإسلامية ، لم يقتصر جهد الأقلية حول الهوية على هذا النمط من المقترحات . ثمة مسعى أقلي آخر ، لعله أكثر وعياً لواقع أنه سيكون من الصعب التخلص من تفوق سلطة هوية الأكثرية في الدول ، قام على إعادة تعريف هذه الهوية بصورة يستطيع أن يدرج في هذا التعريف جميع العناصر الأقلية غير العربية وغير المسلمة التي تودّ ذلك . وقد رأينا منذ الفصل الأول من هذا الكتاب أن هذا التعريف الجديد للعربية (أو الإنتماء للعروبة) تم بإحلال معايير ثقافية بالحصر وإرادوية (اللسان العربي ، الثقافة المشتركة ، الإقامة ، الشعور بالإنتماء) محل معايير روابط الدم (نسب وإنتماء إلى قبيلة عربية) التي كانت ترجح في تصورات قدماء العرب . ووفقاً لهذا التعريف الجديد العصري للعربية الذي ظهر فيما بين الحربين ، لا ينبغي لمعايير الإنتماء الديني غير المسلم وغير السني والأصل العرقي ـ السلالي ، أن تدخل في الحساب لتحديد الإنتماء إلى الأمة العربية ، الأمر الذي يخرج دفعة واحدة الواقع المتعلق بالاقلية بشكليه الديني والعرقي . وهذا التعريف ، كما رأينا ـ اخذت به الايديولوجية البعثية التي ضمنت له انتشاراً واسعاً . أما الإيديولوجيا الناصرية ، فإنها وإن كانت ضمناً مشبعة بها تبقى تماماً غير واضحة حول هذه المسألة . وفي ادراكنا أن البعثية تدين بكل قدرتها للإجتذاب بالأولوية لهذا المفهوم الإندماجي بالنسبة لفئات عريضة من الاقليات سواء في سوريا أم العراق

أكثر كثيراً من الإيديولوجية الناصرية التي ظلت بخاصة ظاهرة عربية
بلبنان (عربية - مسيحية) . والحال أنه غالباً جداً ما يعزو الكتاب
ـ سنية واستطراداً عربية - مسيحية) . والحال أنه غالباً جداً ما يعزو الكتاب
المعالجون لهذه القضايا قدرة البعثية على الإجتذاب بإزاء الأقليات إلى موضوع
العلمانية المدرج بوضوح في ايديولوجيتها . ولا ريب في أن العلمانية تشكل
عنصراً هاماً في أعين المسلمين وغير السنيين ، عنصراً سوف لا نقو على
الإستهانة به . ولكن هناك كذلك الجانب العرقي في الواقع المتعلق بالأقلية ،
الذي سوف لا يكون في وسع العلمانية ، بالطبع ، أن تقدم له حلاً ، وهو ما
يمهد بالمقابل إعادة التعريف العصري للعربية ، التي تبناها كذلك البعث .
ذلك الحنا كثيراً ، بالتنافس ، على الوجه العرقي للواقع المتعلق بالأقلية
المهمل كثيراً من المراقبين ، الذين يكونون ضحايا مخاتلة ايديولوجية ، النظر
إلى الأمر مثالياً ، عندما « يصدقون التعريف » العصري للعربية ويتجاهلون
استمرار بقاء التعريف القديم الذي يستبعد من العروبة عدداً كبيراً من العناصر
« المستعربة » من زمن طويل جداً . ومهما بلغ الأسف لهذا الإستمرار المحارب
كثيراً من عدد الأكثرية ومن الأقلية ، فإنه في الأساس جزء هام من واقع الأقليات
في الشرق الأدنى (جزء عرقي) ولسوف يكون إنكار هذا الجزء متستراً عليه في
الحقيقة الاجتماعية - السياسية الواقعة .

إن الفائدة الموجودة في أن لا نخلط تماماً محاولة ايديولوجية لحل
المشكلة المتعلقة بالأقلية ، بحلها ، يزجنا في الإجابة على السؤال التالي : هل
يمكن التقدير بأنه كانت لمحاولة إعادة التعريف العصري لجماعة الأكثرية جميع
الأثار العاملة على التكامل المؤملة ؟ الجواب يجب متدرج الفروق على نحو
هائل . فلا جرم أن كثيرين من عناصر الأقليات غير السنة (علويين ، دروز ،
شيعة ، إسماعيليين) ومن « غير العرب » ، وفقاً للمفهوم القديم (اشوريين ،
إيرانيين ، باكستانيين ، اكراد ، أتراك ، شراكسة ، تركمانيين ، وجميعهم
مستعربون ومقيمون في البلدان العربية) ، حصلوا على إمكانية الإحساس
بالإندماج في الحركة القومية للجامعة العربية التي كانت باقية غريبة عنهم
بحسب تعريف العروبة القديم . ولكن هل يمكن لهذا التأكيد بأنهم منذ ذلك

احسوا بكامل احساسهم إنهم « أكثرية » ؟ فسواء من جانب العرب ـ السنّة ام من الأقليات ، إن المفركات القديمة ، ضروب التصورات المتعلقة بالعرقي وبالديني ، المتجذرة بقوة في الممارسات الاجتماعية والمستبطنة منذ الطفولة ، تستمر بالبقاء . وبحسب المواقف فإن صورة « الأقلي » المتمثّل هكذا لدى « الاكثريات » المرسلة عن ذاته تكون مبنية إما على التعريفات الجديدة وإما على التعريفات القديمة ، وهذه التعريفات القديمة تمهد لتطفو على السطح في مواقف التنافسات بين الأشخاص حيث تتيح انقاص قيمة المنافس من جديد . ذلك أن هذا التعريف المعاد تحديده من جديد ، يُفضي إلى ثنائية جهنمية في الهوية (تكون « عربية » وفقاً لبعض القيم مع بقائها « غير عربية » وفقاً لقيم اخرى ، لا تكون قد اختفت تماماً مهما قيل عنها) ، إلى احساس من الإحباط بالإستبعاد مستمر البقاء في صميم الإندماج نفسه ، لكنه إيجابي في ذاته بالنسبة لهوية الأكثرية .

إن حدود الإندماج المتحقق على هذا النحو ما تزال تحظى بمزيد من التوضيح ببعض ممارسات الأقليات السياسية . فقد أظهرت دراسة استراتيجيات الأقلية العلوية في سوريا ، قبل وبعد وصولها إلى الحكم ، إن الإندماج ، ما أن يتحقق مرة حتى يفسح المجال لإنبثاق مشاريع سياسية تخصيصية أقلية ، مقدمة تحت لافتة ايديولوجية « أكثرية » (وهو ما سميناه « مشروع أقلية بحثاً عن وجه أكثرية ») مثلما استراتيجية نصيرية رامية إلى استبعاد غير العلويين (اكثريات واقليات اخرى) عن سياقات القرار (ثأر قدماء المستبعدين) . وغنيٌّ عن البيان إن هذه الإستراتيجية النضالوية وافراطاتها ليست وقائع من شأنها تهدئة العلاقات بين الطوائف . وينتج عنها إعادة تنشيط مقولبات أكثرية وعودة بالقوة إلى الريبة التي خمدت لفترة . ونسمع من يقول « إن العلوي يبقى علوياً » وإنه لأمر خطير حقاً القبول بالذئب في حظيرة العروبة » . وهكذا تنتعش اشد التناقضات فتكاً من جديد . وعندما يحسّ العلويون الموجودون في السلطة انفسهم بالحاجة كذلك لتخفيف طابعهم الأقلي ، إلى إلتماس الإعتراف من السلطات الدينية بإنتمائهم للشيعة (فرقة غير صحيحة المعتقد ، مبعدة فيما مضى ، ولكنها أقل

تعرضاً للغبن نسبياً وتحقيراً من العلويين ، الذين ينكر السنيون غالباً عليهم أي إنتماء للدين الإسلامي) . أو إنهم يسعون كذلك للعمل على الإعتراف بهم ، رسمياً ككنيسة (!)، فإننا ندرك الطابع السطحي للإندماج بالجماعة الأكثرية المتحقق من خلال التعريف العصري الجديد لهذه الجماعة الأكثرية . فإن فكرة الصلابة الدائمة لحدود الجماعات الطائفية هي التي تتغلب حقيقة وليس فكرة لدولنيتها النسبية التي يعرفها المثقفون والإيديولوجيون المتفائلون .

أياً ما كان موقع الحدود حتى وقتنا الحاضر ، فمن العدل الاعتراف على الأقل بمزية لهذه المحاولة الايديولوجية في إعادة تعريف هوية الأكثرية لأغراض الإنفتاح على الأقليات : هي مزية الإرتكاز على رضاء هذه الأقليات في البحث عن إعادة تطابقها ، تحقيق شخصيتها الإنفعالي وعلى احترام درجة ما من الخصوصية الثقافية المتعلقة بالأقلية . إنها بالطبع بعيدة جداً عن سياسة التماثل القسري مع هوية جماعة الأكثرية المتبعة في تركيا مثلاً ، والمتّسقة مع إجراءات القهر وإلغاء هويات الأقليات ، وهذا للبقاء على مستوى المبادىء .

ولسوف نتأكد من خلال هذا الكتاب ، من أن ميدان العلاقات بين الطوائف في الشرق الأدنى يقدم في هذا المجال من العمل حول الهوية شكلاً مروحياً من التدرج مفتوحاً جداً ومتنوعاً جداً من استراتيجيات الأقليات والأكثريات ؛ شكل مروحي ينتمي ، بمعناه وبتنوعه إلى نموذجية عريضة : مقترحات جديدة من الرموز المتعلقة بهوية الدول (رموز عابرة الطوائف أو إنبعاثات للأقليات) ، إعادة تعريف للهويات الموجودة ، هوية جماعة الأكثرية ولكن كذلك هويات الأقليات .

هكذا عندما تسعى أقلية إلى التكيف مع موقف بالتعديل الظاهر لهويتها الخاصة فإنها لا تلجأ بالضرورة إلى وضع التشكل الذاتي للحرباء ، إلى التستر التام على هويته الأقلية (التقية) وهذه الإستراتيجية الأخيرة السهلة المنال نسبياً على فرد ضائع في كتلة الأكثرية ، ليست كذلك بالمقابل على جماعة برمتها . وهذه الجماعة تتصرف على نحو آخر بهويتها لتخفيف تباينها ، لمحاولة إزالة

الحدود جزئياً التي تفصلها عن جماعة الأكثرية : إنها تميّز هذا الجانب أو ذاك من هويتها الذي يساعد على المماثلة مع الأكثرية وتحجب الأوجه التي تفصلها عنها . فدراسة حالة الدروز في إسرائيل مثل بارز الوضوح بوجه خاص على هذه المحاولة لإعادة التركيب الإنتقائي هذا للهوية . وهناك إستراتيجية أخرى رأيناها مع الأقلية العلوية ، تقوم على عرض بناء جديد وهمي للأصول الطائفية (تكون تشكلي اصطناعي للأقلية) . وهذه الإستراتيجية التي تقوم على « تغيير تاريخ » أقلية أو تغيير صلاتها البنيوية بالأكثرية كثيراً ما تكشف عن أنها مؤثرة إلى حد ما عندما تكون بفعل أقلية ساعية إلى تأكيد تباينها ، وإلى تفردها بالنسبة للأكثرية العربية ـ السنّية (حالة الموارنة مثلاً) .

ولقد تكشفت بالمقابل عن أنها ذات فعالية مشكوك فيها ، عندما كانت ترمي على العكس إلى إلغاء الحواجز مع الأكثرية ، ذلك إنها كانت تصطدم ، في هذه الحالة بصلابة ذاكرة الجماعات المشتركة : ومهما يمكن التأكيد في هذا المجال ، كل واحد يعلم حق العلم إن علوياً ليس لا شيعياً Stricto Sensu ولا هو أقل أيضاً سني .

ـ نزاعات القيم وصلتها بالإيديولوجيات السياسية :

فيما وراء هذا الجدل ـ الأساسي ـ حول الهوية ، مارست العناصر الأقلية عملها التجديدي في الثقافة السياسية ، على نحو كذلك بجهد تنقيبي بخصوص القيم الأصل في إنقاص منزلتها وتدنيّها . فقد رأينا في الفصل الثالث أن معركة الأقلية ضد انقاص منزلتها وإضطهادها اتضحت بالتفصيل ، في الإمبراطوريات الإسلامية ، بقناة الخلاص الديني ، متناغمة غالباً مع ثورات مسلحة رامية لقلب علاقات السلطة . فإن تعدد الفرق الغير مستقيمة المعتقد قد اصطبغ هكذا ، في الأصل ، ببعد عرقي رافض ظاهر بخاصة في حالة الشيعة . وجميع تلك الإيديولوجيات كانت تشتمل على مشروع نضالوي لأنها كانت تعرض فكرة التفوق (الأخروية) للفرقة « المختارة » ، وقدرها في قيادة الطوائف الأخرى ، لخيرها الأعظم . ولسنا نجد في هذا الميدان من الشرق الادنى ـ وهذه هي هنا إحدى العلامات المميزة للعلاقة بين الطوائف المستمرة حتى أيامنا ـ أدنى أثر

القبول من جانب الأقليات بحكم مسبق للأكثريات ولتصوراتها المنزلة لقيمة هذه الأقليات ، على نحو ما تشاهد بالمقابل ، في ميادين أخرى ، من نشر إيديولوجية الأكثرية التي تبرهن وتصدق على دونية وضعها لدى الأقليات نفسها . في الإمبراطوريات المسلمة ، لا يوجد تصديق شرعي حقيقي على نظام غير متصف بالعدل ، على « Parking-Order » كما يقول علماء السلالات ، وإنما قبول الأقليات الإنقيادي فحسب لعلاقة قوى ، غير مؤاتية ، منكرة من جهة أخرى ، باللجوء إلى أساطير دينية أو عرقية مؤسسة لتفوق أقلي . ذلك أن مفهوم « الشعب المختار » الذي كثيراً في هذا الميدان ، مشدوداً بإبداعية دينية مطلقة العنان ، في الهذيان : لنتذكر (الفصل الثالث) الطائفة اليزيدية الصغيرة ، المدعوة إلى حكم العالم بسبب من « جوهرها الاحيائي » الخاص (إنها تنحدر من آدم وفقاً لأسطورتها ولكن ليس من حواء . . .) وما من شك في أن هذه الحالة الذهنية ، تلك المذاهب والإيديولوجيات ، النضالوية بدرجات شتى ، قد ساهمت كثيراً في الحفاظ على الأقليات حتى أيامنا هذه (إلى جانب عوامل بنيوية أخرى) . زد على ذلك أن بعضاً من تلك المساعي لم تكن فحسب « قطيعة في الوهم » مع النظام القائم ، ما دامت قد بلغت مؤقتاً وجزئياً ، أهدافها في الواقع : خلق إمارات شيعية (لبنان) خارجية ويزيدية ودولة قرمطية وإمبراطورية فاطمية إسماعيلية ، إلخ .

في العصر الحالي ، أكثر كثيراً مما في الماضي ، إن مساعي الأقليات الرامية إلى الكفاح بالإيديولوجية السياسية ضد القيم المتبقية من ذلك النظام القديم غير المتصف بالعدل ، ما تزال ترتطم بأكثر من عقبة في الواقع . بالارتكاز إلى التنوع الكبير في ايديولوجيات زماننا السياسية ، في وسعها أن تكون أقل إنطواءاً مما في الماضي وراء صفة أقلية أو طائفية واضحة . وإذ تتزود بقناع أكثر عمومية فإن حظها بالتالي يكون في إجتذاب أعوان لها من الجماعة الأكثرية أكثر وفرصتها أكبر في فرض نفسها على الأنساق السياسية .

هذه الإقتراحات الإيديولوجية يمكن تصنيفها إلى طائفتين : قبل كل شيء ، تلك التي تهدف إلى محو واحد من الشقين الكبيرين من عدم المساواة

القانونية ، اللذين ، كما رأينا في الفصل الأول ، يتعايشان في المجتمعات العربية الإسلامية ، وهذه الإقتراحات تميل غالباً إلى تأمين أولية النسق الآخر في المجتمع . وهي بفعل الفئات الأقلية منخفضة المنزلة بنسق واحد (العروبة أو النسق الإسلامي) ، ولكنها محددة كأكثريات من النسق الآخر . وذلك إننا بهذه الصفة يمكننا القول بأن الأقليات تكون دائماً في المقام الأول ، أجزاء آخذة في النزاعات داخل الثقافات ، ساعية للعمل على تطويرها في الإتجاه الذي يكون أكثر ملاءمة لها (ظاهرة ملاحظة في جميع نماذج المجتمعات) . وقد قاد هذا في الشرق الأدنى العربي بعض الأقليات إلى الدخول بعنف في النزاع مع الآخرين الذين كانت مصلحة القانون معارضة لمصلحتها . وهكذا أظهرت فئات من العرب غير المسلمين (المسيحيون) ومن المسلمين غير العرب اللذين اطلقنا عليهم ، هؤلاء وأولئك « هوامش غير مندمجة » من الجماعة المسيطرة (الفصل الأول) ، إتجاهاً معيناً لتيسير إعلاء ايديولوجيات يؤكد بعضها على الحادث العربي (العرق ـ العربي) وبعضها الآخر على الحادث الديني الإسلامي . فإن إنخراط العرب المسيحيين في تيار الجامعة العربية العلماني حادث معروف حق المعرفة ، سبق التنويه به . إنهم « العدو اللدود » للمسلمين المتعربين ذوي الأصول العرقية غير العربية الذين يسعون ، على العكس غالباً إلى تأكيد أولوية المرجعيات الإسلامية في الأنظمة السياسية على مضرة المرجعيات القومية العربية . بالطبع يجب اعتبار هذه التوجهات كميول وليس على أنها أمور مطلقة لأن جميع الفئات الأقلية منقسمة وقد سبق لنا أن قلنا ذلك ، حول ظاهرة الإندماج التي تقود بعض عناصرها إلى الإنضمام إلى تيار الأكثرية في الجامعة العربية .

وأما النمط الثاني من المقترحات الإيديولوجية فيهدف لا إلى تأمين أولوية أحد النسقين لعدم مساواة العربيين الإسلاميين على الآخر ولكن لجعلهما كليهما عديمي الأثر في المجتمع . وكان لهذا المسلك الإيديولوجي الأكثر أصولية كثيراً وتمزيقاً من السابق بالنسبة للتقليد العربي ـ الإسلامي ، حظوة العناصر الأقلية ، بالعرق (غير عرب مستعربين) وبالدين (غير مسلمين وغير سنيين)

في آن واحد . ومعنى القطيعة هذا مع النظام التقليدي العربي - المسلم ، المعبر عن نفسه من خلال ايديولوجيات شمولية كالماركسية والمثال الديموقراطي ، كانت تتلقى كذلك إكتساب عناصر من الأكثرية عديدة ، مقتنعة ، لأسباب متعددة ، بصحة هذه المُثُل . ومع ذلك كانت الأحزاب التي تنادي بذلك (الأحزاب الشيوعية ، الأحزاب الديموقراطية ، من نمط « الحزب الوطني الديموقراطي » ، عراقي) ، تسند دوماً دوراً رفيع الشأن ، ولا سيما في القمة لعناصر من الأقليات (ارمن ، اشوريين ، صابئة ، يهود ، شيعة غير عرب ، اكراد ، الخ) . وكان « الموقع الطبقي » لهذه العناصر غالباً ما يكون بعيداً عن تبرير إلتزاماتها السياسية وحده . وبالإنتماء إلى هذه الأيديولوجيات كانت هذه العناصر تتقدم بهويتها الأقلية كما لو كانت « تجاوزتها » ، بإعتبار حادثاً « قديماً مهجوراً » ، لم يعد من الواجب إدخاله في الحساب في الإختيارات السياسية . غير أن الملاحظ ، في التطبيق بأن هذه الإختيارات السياسية قلما كانت تناقض التوجهات - النموذج المتعلّق بالأقليات ، والمنوه عنها ولكنها كانت تقدم عنها ترجمة جديدة . وقد تكرست هذه الأحزاب (PC و PND) ، الأحزاب الشيوعية والحزب الوطني الديموقراطي ، صراحة للدفاع عن حقوق الأقليات العرقية - الدينية ، وقد دونت ذلك في برامجها بحروفه الكاملة ؛ زيادة على أنها ركزت الدفاع عن الوطنيات المحلية ، صراحة بالنسبة للحزب الوطني الديموقراطي PND ، وبصورة أكثر غموضاً بالنسبة للاحزاب الشيوعية . وأخيراً فإن النزعة إلى المساواة البارزة في الايديولوجيتين الماركسية والديموقراطية ، جاءت في المكان المناسب تقلل من اعتبار الأنظمة التقليدية العربية والإسلامية كمصادر للقيم (وللتفاوت القانوني) . أكثر من ذلك تكشفت الماركسية ، المتحورة بفكرتها الرئيسة حول الدولة البروليتارية ، عن أنها لاذعة على أشد ما يكون بالنسبة للحادث القومي العربي ، محددة موقعها بالتأكيد في طليعة المعركة القومية طالما كان الأمر يتعلق بمحاربة الغرب ، ولكنها تخرج عن غموضها وتنفصل عن القوميين العرب (إنطلاقاً من عام ١٩٥٨) لكي تصبح فيما بعد قطب التحالفات المعادية للوحدة . وبصورة صريحة جداً كان المراد

من إدخال الإشتراكية في الحركة العربية (الناصرية والبعثية) نزع البساط من تحت اقدام الشيوعية والعرض على الجماهير العربية اشتراكية ، على العكس ، لا تلغي الحادث القومي العربي . وهكذا راحت الأحزاب الشيوعية تعاني فعلاً من فقدان الرواج في اوساط الأكثريات . واستمر النظر إليها على أنها تحمل ثقافة ـ مضادة تبتغي محو الإسلام ومحو العروبة ، وهذا ما يفسر افتقادها للحظوة في البلدان العربية . إلا أنها ، بالتلازم ، ما زالت الطريقة المميزة للتعبير عن معارضة اقلية تفصح عن نفسها بلغة الأممية والنزوع إلى المساواة (واستطراد ، الصراع بين الطبقات) . وهذه المعارضة الأقلية لا تقدم نفسها بالطبع كـ « أقلية » ، وفضلاً عن انها ، وبحسن نية تامة ، غالباً ما لا تتصور نفسها كذلك . تعمل وهي ترفض اية اهمية للفوارق العرقية ـ الدينية وأية قيمة اجتماعية أو سياسية لتلك الهويات « التي تم تجاوزها » . وعلى المراقب السياسي أن يدرك بأنه موجود بالفعل أمام حضور آلية دفاع (إنكار) تتيح لمن يلجأ إليها البقاء على نحو افضل من حيث حامل للفوارق . وأن يترجمها سياسياً ولديه في نفس الوقت الإنطباع بأنه متجرد منها . وهكذا تبدو الأيديولوجيات السياسية بأنها محملة بوظيفة رمزية تذهب إلى أبعد كثيراً من مضمون رسالتها الجلية وتلعب دوراً بارزاً في اشكالية العلاقات .

إن إعادة مماثلة عناصر الأقليات مع تلك الأيديولوجيات السياسية التي تتيح لها « تجاوز » وضعها كأقليات ، تبدو من جهة أخرى كظاهرة تكيّف قابلة لتغيرات هامة . فما اسرع ما تكون أيديولوجية سياسية غير مستمرة وأخرى يعاد « توظيفها » إذا كانت هذه التي توظف راحت في لحظة تاريخية معطاة تفصح بصورة أكمل أو اكثر فعالية في الأنساق السياسية عن مختلف التطلعات المرتبطة بهوية أقلية ما . فإن الإنزلاقات المفاجئة المسجلة من قطب إلى آخر في قائمة الأحزاب السياسية (إنتقال أعضاء حزب الشعب السوري PPS إلى حزب البعث في سوريا أواخر الخمسينات مثلاً ، وبصورة احدث إنزلاق بعض عناصر الشيعة العراقية من الشيوعية إلى الخمينية) توضح تماماً هذه القابلية للتغير وهذه المرونة في الإلتزام السياسي المجتذبة بمماثلة أقلية متجذرة بعمق في الأنا .

هذه الأنا التي تظهر كتابة قابلة لدلائل متغيرة في الحقل السياسي أكثر من أنها كمعطى قد يمحى ويستتر بفعل مماثلات أخرى .

وسوف نلاحظ من جهة أخرى أن العاملين السياسيين لا يعترفون إلا نادراً بعلاقة متبادلة بين إنتمائهم لأقلية واختياراتهم السياسية عندما تكون هذه الإختيارات من النمط « العمومي » البارز « شيوعية ، ديموقراطية . . .) فتنشد بحق تجاوز الإنقسامات بين الطوائف . ذلك إننا هنا نمس ميداناً حساساً على نحو خاص حيث يستمد العامل السياسي تعليلاته من وسط المقاومة الإنفعالية لدفاعاته الترجسية ، في الدفاع كثيراً ما تكون نشأتها مشحونة بالغم ، بصورة الذات في الاجتماعي ، بعيدة إلى حد كاف عن سجل « عقلاني » صرف وواع حيث تعمل حسابات واضحة صريحة (من النمط النفعوي) متعلقة بإرتقاء مصالح الجماعات الأقلية . وسوف لا يدهشنا أن نتحقق في هذه الشروط من أن عدداً لا بأس به من المقترحات المتعلقة بالأقليات المؤثرة بالثقافة السياسية تتضمن جانباً من الإنكار اللاواعي . وهذا هو السبب الذي يتسع من أجله حقل الإستراتيجيات المتعلقة بالأقليات إلى ما وراء الظواهر التي تعتبر نفسها كذلك . إن السبب الذي من أجله يوجد كذلك ، فيما وراء الحادث الأقلي الذي يملأ يوميا صفحات جرائدنا ـ الحادث الأقلي بشكله المتفجر ، كما يمكن القول ـ وجه مضمور من الظواهر المتعلقة بالأقليات ، وجه لطيف وكليّ الحضور هو الذي يتأكد في جميع ميادين الحياة السياسية في الشرق الأدنى إلى حد أنه يشكل البنية نفسها فيه .

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

AMMOUN Fouad. - La Syrie criminelle, Marcel Giard, Paris, 1929. (Etude des relations et crimes interconfessionnels dans la région Syrie-Liban) .

APTER Davis E. - The politics of modernization, University of Chicago Press, Chicago, 1965 .

AKZIN Benjamin. - States and Nations, Anchor books, New York, 1964 .

ARBERY A. J. (ed.) . - Religion in the Middle East , Cambridge University Press, Cambridge, 2 vol., 1968 .

ARMSTRONG John Alexander. - Nations before nationalism , University of North Carolina Press , Chapel Hill (N. C.), 1982 .

BAER Gabriel. - Population and society in the Arab East, Praeger. New York 1964 .

BARTH Fredrik (ed.). - Ethnic groups and Boundaries : The social Organization of Culture difference, George Allen and Unwin, Londres, 1969 .

BELL Wendell and FREEMAN Walter E. - Ethnicity and Nation-building : Comparative International and Historical Perspectives, Beverly Hills, Sage Publications, 1974 .

BILL James A., LEIDEN Carl. - The Middle East : Politics and Power, Allyn and Bacon, Boston, 1974 .

BIRCH H. - Minorities nationalist movements and theories of political integration, in World Politics 30, n° 3, Avril 72, pp. 335 - 336 .

BINDER Leonard. - National integration and political development,

in American Political Science Review 58, n° 3, Sept. 1964, pp. 627 .

BLALOCK H. M. - Towards a theory of minority-group relations, John Wiley and Sons, New York, 1967 .

BRENTON BRETTS Robert. - Christians in the Arab East , a political study , Lycabettus Press Athens, 1978, John Knox Press, Atlanta, 1978.

CONNOR Walker. - The politics of Ethnonationalism , in Journal of International Affairs, 27 1, 1973, pp. 1 - 21 .
et, du même - Nation-Building or Nation-Destroying, in World Politics 24, n° 3, Avril 1972 .

CORBON Jean. - L'Eglise des Arabes, éditions du Cerf, Paris, 1977.

CORM Georges. - Le Proche-Orient éclaté : de Suez à l'invasion du Liban, 1156 - 1982 , Maspéro, Paris, 1983 .
et, du même - Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles, LGDI, Paris, 1971.

COSER Lewis. - The Function of social conflict, Spratt, Londres, 1956 .

DE BARRE Luc-Henri. - Les Communautés confessionnelles du Liban , édit. Recherches sur les Civilisations, Paris, 1983 .

DEUSTCH Karl. - Nationalism and Social communication : An inquiry into the foundations of nationality, 2e éd. rev., Mass : MIT. Press Cambridge , 1966 .

DUVERGER Maurice, dir. - Dictatures et légitimité, Presses Univers. de France, Paris, 1982 .

ENLOE Cynthia H. - Ethnic Conflict and Political development, Little Brown, Boston, 1973 .

EVANS-PRITCHARD H. - La religion des Primitifs, Payot, Paris, 1965 .

FROMM Erich. - Psychanalyse et Religion, édition de l'Epi, Paris, 1968 .

GLAZER Nathan and MOYNYHAN Daniel P. - Ethnicity : Theory and Experience, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1975.

GEERTZ Clifford. - The Integrative revolution : Primordial senti-
ments and Civil Politics inthe New States, pp. 104 - 157, in Old
Societies and New States, éd. Clifford Geertz, Free Press
(Glenese), 1965.

GIRARD René. - La violence et le Sacré, Grasset, Paris, 1972.

GLUCKSMAN Max. - Closed systems and open minds. The limits of
naivety in social anthropology, Aldine, Chicago, 1964.

HEARD Kenneth. - Political systems in multi-racial societies, South-
African Institute of race relations, Johannesburg, 1961.

HECHTER Michael. - The Political economy of Ethnic Change,
American Journal of Sociology, 97.5. mars 1974, pp. 1151 -
1178, et du même : Towards a theory of Ethnic change, in poli-
tics and Society, n° 1 , 1971 .

HOURANI Albert. - Minorities in the Middle East, Oxford Universi-
ty Press, Londres, 1947.

ISAACS Harold. - Idols of the Tribe : Group identity and Political
Change, Harper, and Row, New York, 1975 .

LAMBTON Ann Katharina Swynford. - State and Government in
Medieval Islam , An introduction to the study of Islamic poli-
tical theory, The Jurists, Oxford University, Press, Londres,
1981 .

MAC-LAURIN R. D. (ed.) . - The Political role of minority groups
in the Middle East, Praeger, New York, 1979.

MESCHING G. - Sociologie religieuse : le rôle de la religion dans les
relations communautaires des humains, Payot, 1951 .

NORDLINGER Eric. A. - Conflict regulation in divided societies, in
Occasional Papers in International affairs, n° 29, Harvard,
University, Center for International Affairs, Cambridge Janu-
ary 1972 .

PERONCEL-HUGOZ Jean-Pierre. - Le Radeau de Mahomet, Lieu
commun, Paris 1983 .

RINGGREN H. et STROM A. V. - Les religions du monde, Payot,
Paris, 1966 . (Sur les religions et cultes anciens, notamment).

SAUVAGEST Jean. - Introduction à l'Histoire de l'Orient musul-
man, Cahen, Paris, 1961 .

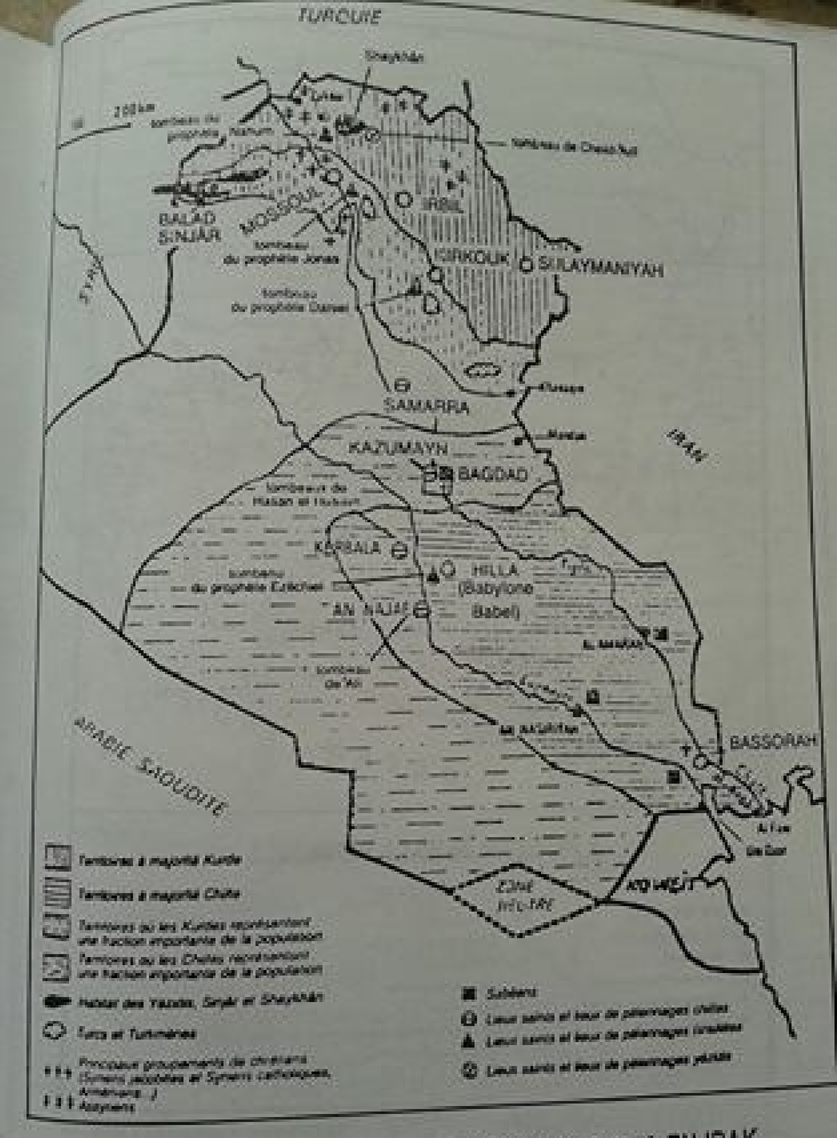
SCHERMERHORN R. A. - Comparative Ethnic relations : A Framework for theory and Action, Random House, New York, 1970

WIRTH Louis. - Research in intergroup relations, édit. F. J. Brown and J. S. Roncek , New York , 1952 , et du même : Morale and minority group , in American Journal of Sociology , XLVII , Nov . 1941 .

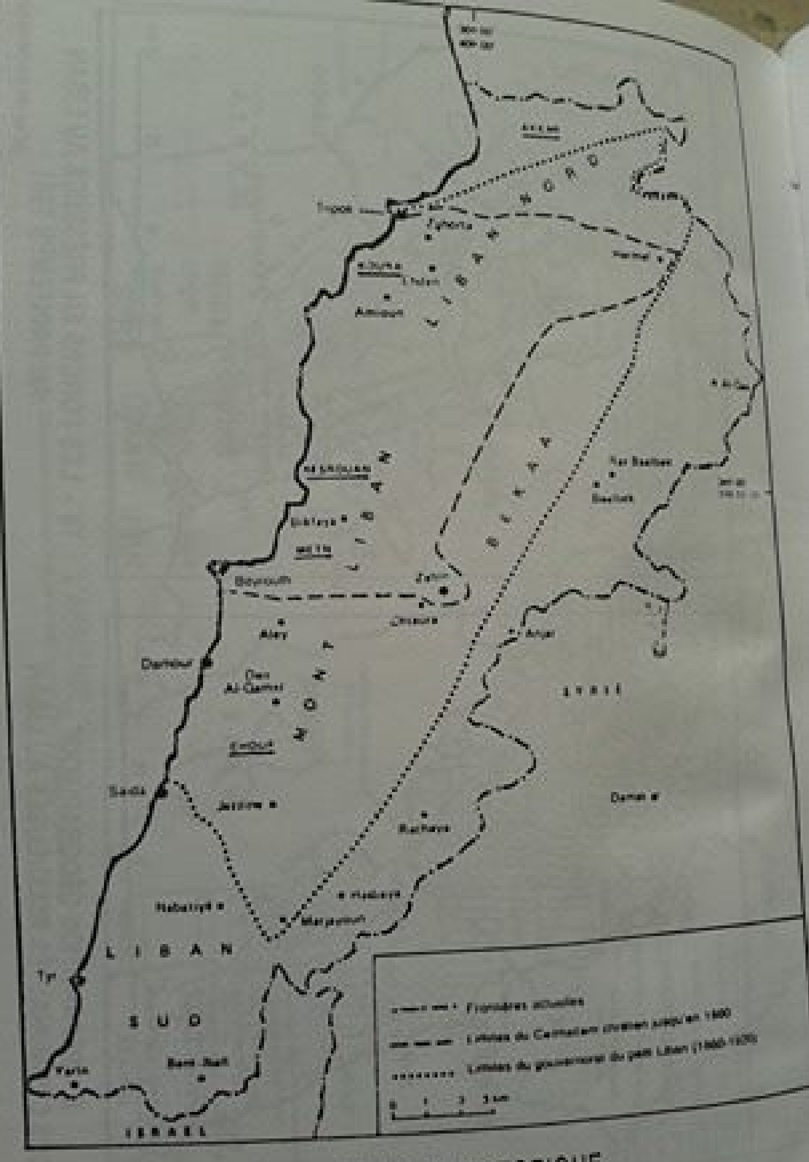


2 - L'ISLAM DANS LA PÉNINSULE

(La Péninsule arabique d'aujourd'hui
sous la direction de P. BONNENFANT, CNRS, 1982)
(avec l'autorisation du C.N.R.S.)



3 - ETHNIES ET COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES EN IRAK



4 - LE LIBAN HISTORIQUE

5 - RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES AU LIBAN

6 - LES FORCES EN PRÉSENCE AU LIBAN AU PRINTEMPS 1981

(d'après Le Monde)



7 - L'ARMÉNIE

(d'après la brochure La République arménienne (1918-1920), Lyon, 1975)



8 - LA DIASPORA ARMÉNIENNE DANS LE MONDE

TURQUIE
ANKARA
KURMANDJIS
ZAZAS
U.R.S.S.
AZERBAIDJAN
MER CASPIENNE
SYRIE
LIBAN
DAMAS
IRAK
BAGHDAD
SAGANIES
TÉHÉRAN
IRAN
LURES
BAKHTIARS
JORDANIE
ISRAEL
AMMAN
ARABIE SAOUDITE
KOWEIT

Région habitée par des Kurdes
Zone isolée de peuplement kurde
Frontières des États

9 - RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE DES KURDES

المحتويات

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة